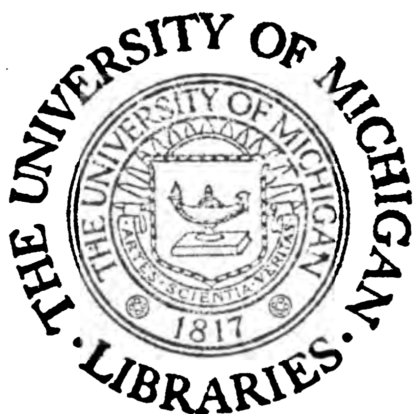

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
·LIBRARIES·
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
ARTES SCIENTIA VERITAS
1817

ESSAI SUR PIERRE BAYLE

ESSAI

SUR

PIERRE BAYLE

RELIGION
CRITIQUE ET PHILOSOPHIE POSITIVE

THÈSE

présentée pour le Doctorat
à la Faculté des lettres de l'Université de Paris

PAR

JEAN DELVOLVÉ
Agrégé de Philosophie,
Professeur à l'École municipale Turgot.

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1906

A MON CHER MAITRE

M. GABRIEL SÉAILLES

Hommage de reconnaissance et de respectueuse affection.

ESSAI SUR PIERRE BAYLE

RELIGION CRITIQUE ET PHILOSOPHIE POSITIVE[1]

PREMIÈRE PARTIE

SECTION I

PÉRIODE DE FORMATION DE LA PENSÉE DE BAYLE (1647-1681)

CHAPITRE I

ÉDUCATION. — ANNÉES D'ÉTUDES.
PROFESSORAT A SEDAN. — LECTURES ET FORME D'ESPRIT DE BAYLE D'APRÈS SA CORRESPONDANCE.

Pierre Bayle naquit en 1647 au Carla, petit village du comté de Foix, non loin de Pamiers, aux premiers escarpements de la montagne. Son père y était pasteur. Là s'écoula son enfance, dans le calme d'une innocence patriarcale, qui n'excluait en rien la culture et l'activité intellectuelle.

La religion de minorité, déjà menacée, serrait les liens entre ses adeptes, recrutés d'ailleurs parmi les hardis et les intelligents. Les Églises réformées étaient, dans les plus lointaines campagnes, des petites sociétés de vie spéciale, plus ardente, plus intelligente que celle du commun de la population française. Leurs pasteurs formaient une sorte de caste où la culture, ainsi que le pastorat, était le plus souvent héréditaire. Chaque pasteur de village était comme un évêque de son Église, en relations avec les pasteurs

1. Dans tout le cours de cette étude, les références sont données, sauf indications contraires, pour le *Dictionnaire historique et critique* à l'édition de 1734 (5 vol. in-fol.); pour les autres ouvrages à l'édition des *Œuvres diverses* de 1737 (4 vol. in-fol.).

des pays voisins, qu'il rencontrait dans les synodes, où il fallait tenir son rang. Il fallait le tenir devant les fidèles aussi : car il ne s'agissait plus de distribuer des sacrements à des dociles, mais de satisfaire des âmes d'ardeur et de scrupule, et de les fortifier contre la séduction et la crainte. — Ainsi, au fond des campagnes où ne passaient pas de routes, vivaient des hommes en qui se reflétait la tranquille naïveté des lieux, mais dont les devoirs professionnels tenaient l'intelligence active et exerçaient la volonté.

Le père de Bayle fut un de ces hommes. Il était, nous dit Desmaizeaux[1], d'une bonne famille originaire de Montauban, « et avait épousé Jeanne de Bruguière dont la mère était de la maison de Ducasse ; de sorte que MM. Bayle appartenaient à deux maisons du pays de Foix, illustres par leur noblesse, Ducasse et Chalabre, dont Bruguière est une branche[2] ». Il nous apparaît comme un homme d'âme forte et sensible, attaché à ses devoirs, ferme dans sa foi, d'intelligence cultivée.

La mère est une figure effacée, nous ne savons rien d'elle, sinon que son fils Pierre l'aimait et que pour elle il voulut, au temps de son séjour à Rouen, faire peindre son portrait qu'il lui envoya en souvenir.

Pierre Bayle était le second de trois frères. Son aîné Jacob continuait le caractère paternel : collègue de son père dans l'Église du Carla, les vertus de sa charge furent la passion et l'honneur de sa vie. Ses lettres nous révèlent une simplicité touchante, une grave application à s'instruire, et une force d'âme qui le rendit éloquent et lui valut de mourir en martyr. Le cadet Joseph, qui mourut jeune et pour qui Pierre semble avoir eu une prédilection, manifeste une tout autre nature : âme tendre, esprit vif, il a quelque chose de l'aisance étourdie des gens de qualité. A

1. Desmaizeaux est le biographe de Bayle qu'il a peu connu personnellement. Protestant libéral, esprit moyen et curieux d'informations, il s'est attaché spécialement à retracer la vie d'hommes illustres dans les lettres. Les renseignements qu'il nous fournit sur Bayle sont abondants et généralement bien contrôlés, quoiqu'ils ne soient pas toujours choisis et développés selon leur degré d'intérêt. Marais, avocat au Parlement, correspondant et ami de Bayle écrivant, après la mort de celui-ci, à Basnage, au sujet de l'entreprise de Desmaizeaux, exprime la crainte qu'il soit incapable de l'exécuter comme elle devrait être (ms. de la Bibl. nat., nº 25669, Lettres de E. Marais à Basnage).

2. Desmaizeaux, *Vie de Bayle*, en tête du tome I du *Dictionnaire*, p. 1.

Paris, où il étudia, il se fit des relations nombreuses et laissa en mourant quelques dettes, que paya Pierre, et beaucoup de regrets.

Pierre Bayle « fit remarquer en lui, dès son enfance, un esprit vif et subtil, une conception aisée et facile, une mémoire très heureuse ; mais il avait de plus, ce qui est nécessaire pour faire valoir de si grands avantages, le désir ardent de savoir et d'apprendre. Il interrogeait ses parents avec un air empressé et attentif, ne se rendait point aux réponses qu'on lui faisait qu'il n'en conçut clairement tout le sens, et ne perdait rien des petites instructions qu'il recevait dans cette école domestique[1] ».

Son père, quoique fort absorbé par ses fonctions de pasteur, fut d'abord son seul précepteur. Il lui enseigna, dès le bas âge, la langue latine, et dès douze ans et demi le mit à l'étude du grec. Dans le calme d'une vie liée aux lentes révolutions de la nature, qui ne donnaient ni émotions ni inspirations à des esprits détournés des sens par la préoccupation de l'abstrait et du surnaturel, l'exceptionnelle curiosité de Bayle mit avidement à profit les leçons paternelles et tous les livres que la maison put lui fournir. — Bayle plus tard déplora le défaut de méthode de ses premières études, sans règle fixe, sans classe ni régents, à bâtons rompus ; il crut que ce mode d'éducation avait été funeste au développement de son esprit, et il lui attribuait son défaut de concentration et de discipline[2] ; je pense qu'il attribuait à tort à

1. Desmaizeaux, *Vie de B.*, p. 1.

2. Lettres à son frère aîné, 23 mars (V. t. I, Lettres de M. B. à sa famille, p. 26 *a*) : « Je ne songe jamais à la manière dont j'ai été conduit dans les études, sans que les larmes ne m'en viennent aux yeux. C'est dans l'âge au-dessous de 20 ans, que les meilleurs coups se ruent... »

Lettre à son frère cadet, 7 mars 1675 (*Ibid.*, p. 37 *b*) : « Je regrette le temps que j'ai perdu à chasser des cailles et à hâter des vignerons. Je regrette même le temps que j'ai employé à étudier six ou sept heures de suite, parce que je n'observais aucun ordre, que j'allais partout où mon caprice me portait, que personne n'appliquait mon esprit à ce qu'il fallait à cet âge-là, enfin parce que j'étudiais par anticipation, c'est-à-dire que je laissais ce qui était propre au temps présent, pour sauter à ce qui devait un jour m'être propre. »

Cf. Lettre à son frère cadet, 26 juin 1675 (*Ibid.*, p. 47 *b*).

Lettre à son frère aîné, 26 décembre 1678 [de Sedan] (*Ibid.*, p. 107 *a*) : « ... Je ne crois pas que l'étude soit la véritable cause de mes fréquents maux de tête, parce que je ne m'applique pas beaucoup à ce que je lis, je ne saurais méditer la moindre chose ; je ne sais jamais quand je commence une composition ce que je dirai dans la seconde période, ainsi je ne me fatigue pas excessi-

l'éducation ce qui n'était qu'un effet de sa nature, et qu'il voyait un défaut dans une disposition originale qui permit à sa pensée mûrissante de se créer une discipline en dehors des errements coutumiers de l'école.

Quand Pierre atteignit dix-neuf ans, son père, comprenant qu'il ne pouvait fournir l'aliment suffisant à l'appétit intellectuel de son second fils, l'envoya achever ses études à Puylaurens, bourg du pays de Castres, en face de la Montagne Noire, où les réformés avaient une académie.

Voilà Bayle hors de la maison paternelle, à l'âge où les passions parlent haut chez les jeunes hommes ; en effet une passion grandit en lui, qui régnera sur sa vie, substituée à toutes autres : un amour d'apprendre et de comprendre, que rien ne peut assouvir.

A Puylaurens il y avait plus de livres qu'au Carla. Bayle les dévora. Il ne se borna pas à étudier ses cours ; il lut des livres de controverse [1] ; il aimait l'objection en face de l'affirmation.

Aux vacances, il rentra dans sa famille. La douceur de revoir les siens et le pays de son enfance ne dériva pas longtemps sa passion cérébrale : au Carla, il étudia encore avec un acharnement tel, qu'il en tomba malade. Sa santé était frêle ; l'esprit marchait devant, le corps suivait, négligé. Cet état de fatigue, avec des alternatives de guérisons et de rechutes, dura deux ans. Il revint enfin à la santé au bord de l'Ariège dans une maison de campagne sans bibliothèque où un ami de son père l'avait fait transporter. « Le souvenir des doux moments qu'il avait passés auprès de cette rivière », nous dit Desmaizeaux [2], « l'a porté à lui consacrer un

vement l'esprit, et tout cela procède de ce fonds de paresse dont je vous ai parlé, car il est pénible de ranger dans sa tête un plan bien suivi, de se faire des Summa capita et des analyses de tout ce qu'on a à lire ou à composer ; ceux qui le peuvent faire, font bien, je les en estime heureux, et sans cela je ne vois point qu'on puisse aller bien loin ; on attrape à la vérité quelque chose en lisant, mais cela ne peut pas former ce qu'on appelle un homme profond ; aussi pressens-je bien que quand même je pourrais rencontrer dans la suite quelque emploi de grand loisir, je ne le deviendrais jamais, je lirais beaucoup, je retiendrais diverses choses *vago more* et puis c'est tout. » Retenons surtout de là l'exigence de Bayle envers lui-même : nous savons d'ailleurs que dès 1672 il composait des extraits méthodiques et des abrégés de ses lectures (V. *infra*, p. 231, n. 2).

1. Desmaizeaux, *Vie de M. B.*, p. 2.

2. Desmaizeaux, *Vie de M. B.*, p. 1.

article dans son *Dictionnaire* ». Il est instructif d'ouvrir le *Dictionnaire* à cet article qui comprend : une définition géographique de la rivière, une longue discussion sur l'orthographe de son nom, la rectification d'une erreur commise par Moreri dans l'énumération de ses affluents ; enfin toute évocation de nature et de poésie est circonscrite en cette courte phrase : « Du Bartas la loue beaucoup » ; une note reproduit dix-huit vers du poète appelé en témoignage. Ceci donne une assez juste idée de la dose de sensibilité poétique dont Bayle fut doué. Au bord de l'Ariège, nul doute qu'il ne repassât mentalement les opinions et arguments dont ses précédentes lectures avaient enrichi sa mémoire.

Il retourne à Puylaurens, en novembre 1668, étudier en philosophie.

Sans doute avait-il déjà beaucoup songé, durant ses loisirs de malade. Peut-être même l'angoisse des premiers doutes fut-elle pour quelque chose dans ce mal qui semble avoir été surtout une fièvre de l'esprit. Sûrement les disputes des philosophes le troublèrent profondément.

Toujours est-il que peu de mois après sa rentrée à Puylaurens, éclata dans son esprit une crise de croyance, qui fut un événement considérable dans sa vie[1]. La lecture des livres de controverse l'ayant rempli de doutes sur sa religion, il quitta en février 1669 l'académie de Puylaurens pour se rendre à Toulouse, où les jésuites avaient un collège renommé.

Il est incertain si Bayle quitta Puylaurens pour Toulouse de l'assentiment de son père[2] ou à son insu. Mais il paraît bien que le motif qui le détermina lui-même fut d'éclairer ses doutes en écoutant successivement les deux partis : ébranlé par les arguments catholiques, il alla droit où il devait entendre ces raisons au plus fort.

A Toulouse, il loge avec un prêtre et discute avec lui dans l'intervalle des cours. Bientôt persuadé de la fausseté de sa reli-

1. Lettre de B. à M. Pinson, 1693 ; citée par Desmaizeaux, p. 2, note *a*.

2. « Il n'y avait là rien d'extraordinaire. Les réformés envoyaient souvent leurs enfants étudier chez les jésuites, quoique cela eût été défendu par les synodes » (Desmaizeaux, *Vie de B.*, p. 2).

gion, il la quitte, embrasse la religion romaine, et achève sa philosophie dans le collège des jésuites[1].

Le catholicisme de Bayle dura dix-huit mois. Il se soumit d'abord docilement aux devoirs des nouveaux convertis, se fit catéchiste à son tour, et écrivit, à l'instigation des jésuites, une lettre à son aîné, lui exprimant son désir de le voir et de l'entretenir sur un sujet très important pour son salut[2]. Jacob, dont l'esprit était moins curieux que fidèle, se garda bien de se rendre aussitôt à l'invite. Son père et lui, profondément affligés de l'apostasie de Pierre, agirent pour le ramener avec beaucoup de prudence. Ils laissèrent s'user la première ferveur du converti sans se risquer à heurter leurs raisons contre sa dialectique. Mais ils envoyèrent à Toulouse, loger dans la maison même où était Pierre, son cousin germain, Naudis de Bruguière, jeune homme intelligent pour qui Bayle avait de l'affection. Cette présence amie, les souvenirs qu'elle évoquait, plus encore sans doute que les disputes quotidiennes entre les deux cousins, contribuèrent à détacher Bayle de sa nouvelle religion. Quoiqu'il en soit, il cessa vite de juger suffisantes les raisons qui l'avaient porté à rompre avec les siens et à les affliger. Quand Jacob jugea le terrain préparé, il vint secrètement à Toulouse. — A la fin d'un dîner où un ami de sa famille avait convié le jeune Bayle, Jacob apparut et son frère se jeta dans ses bras ouverts.

La double conversion de Bayle est très significative de sa forme d'esprit, et influa sur sa vie entière.

Il serait oiseux de s'arrêter à l'examen des calomnies qui ne manquèrent pas de se répandre plus tard, contre le relaps et l'impie[3]; la loyauté des deux conversions ne fait pas doute; mais il importe d'en bien saisir la psychologie et les effets.

La conversion de Bayle au catholicisme met en relief le trait le plus saillant de son esprit; son détachement naturel de tout pré-

1. Lettre de B. à M. Pinson, 1693 (Desmaizeaux, *Vie de B.*, p. 2, note *a*).
2. Voyez cette lettre rapportée en entier par Desmaizeaux, *Vie de B.*, p. 3.
3. L'évêque de Rieux subvint aux frais d'entretien à Toulouse du jeune Bayle, qui ne pouvait attendre de ses parents le paiement de sa pension chez les jésuites. D'où l'insinuation que le prétendu catholicisme de Bayle n'aurait été qu'un moyen adroit de se procurer gratis un supplément d'études (*Menagiana*, cité par Desmaizeaux, p. 2, note *a*). Bayle s'est borné, pour repousser l'insinuation à exposer simplement la réalité des faits (*Ibid.*).

jugé, son attachement absolu à la vérité, et son respect de toutes les raisons qui prétendent y conduire. Il n'appartient pas à un parti, il adhère seulement à la vérité qu'un parti croit détenir; les objections contre cette prétendue vérité ne lui apparaissent pas comme des ennemies; mais il les accueille avec empressement, même si elles jettent en lui le trouble et l'incertitude; et il est prêt à les suivre, s'il ne peut les réfuter, partout où il leur plaira de le mener. Cette docilité aux raisons s'accompagne d'une singulière fermeté de caractère : car pour suivre ce qu'il croit être la vérité, Bayle n'hésite pas à sacrifier, le plus simplement du monde, des intérêts très puissants, qui suffiraient à retenir bien des esprits irrésolus : la crainte d'être réprouvé de ceux qui l'entourent, la douleur d'affliger ceux qu'il aime le plus.

Les objections catholiques auxquelles il a cédé étaient fortes assurément et nous verrons plus loin qu'il n'a jamais cessé de reconnaître leur force. Nous ne savons pas précisément quels livres de controverse il avait lus. Mais, dès cette époque, la controverse, longtemps assoupie, se réveillait, renouvelée. Les jansénistes, désireux de rentrer en grâce, avaient commencé de se signaler par des attaques puissantes contre les principes des réformés, puisant leurs arguments dans la nécessité d'une tradition, et entraînant leurs adversaires mêmes à chercher le critère de la vérité religieuse dans la perpétuité de doctrine et de foi. Nicole avait publié depuis 1664 son « *Traité de la perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie*[1] ».

Or Bayle nous dit expressément[2] que les objections catholiques qui lui font abandonner la foi de Calvin sont celles « contre le dogme, qui ne reconnaît sur la terre aucun juge parlant, aux décisions duquel les particuliers soient obligés de se soumettre quand il arrive des disputes sur le fait de la religion ». En d'autres termes, c'est la critique catholique de la voie d'examen qui a troublé Bayle au point de le faire renoncer à sa foi : c'est l'objection capitale contre laquelle les réformés péniblement se défendirent sans parvenir jamais à en triompher.

Voyons maintenant quelles raisons le ramenèrent dans l'Église

1. Voyez le premier chapitre de la belle étude de M. Rébelliau, sur *Bossuet, historien du protestantisme*. Paris, 1899.
2. *La chimère de la cabale de Rotterdam* (Œuvres diverses, t. II, p. 739).

réformée : « ... Le culte excessif qu'il voyait rendre aux créatures, lui ayant paru très suspect, et la philosophie lui ayant fait mieux comprendre l'impossibilité de la transsubstantiation[1], il conclut qu'il y avait du sophisme dans les objections auxquelles il avait succombé ; et faisant un nouvel examen des deux religions, il retrouva la lumière qu'il avait perdue, et la suivit, sans avoir égard aux mille avantages temporels dont il se privait, ni à mille choses fâcheuses qui lui paraissaient inévitables en la suivant[2]. »

Ce qui ressort de cette déclaration, c'est que les raisons, qui ramenèrent Bayle à la Réforme, ne répondent pas à celles qui l'en avaient détourné : il ne s'est pas instruit davantage sur la valeur réelle de l'examen comme fondement de la foi, mais il s'est convaincu de l'absurdité des doctrines fondées sur la tradition catholique. Volontiers catholique à Puylaurens où il apprenait la religion réformée, il cesse de l'être à Toulouse où on lui enseigne le catholicisme.

Je ne mets pas en doute la sincérité de sa seconde conversion : très sûrement l'étude de la philosophie et du dogme catholique suffit à l'écarter de la foi qu'il avait légèrement embrassée. Je crois aussi qu'il préféra réellement, une fois la comparaison établie, celle qu'il avait quittée : le seul fait de renoncer à la situation privilégiée faite alors en France aux nouveaux convertis, pour s'exposer aux sévérités dont les relaps étaient poursuivis, prouve à la fois la loyauté de son retour et le rare désintéressement de son caractère. Mais il est difficile de croire que ce retour fut une nouvelle adhésion de tout son esprit aux doctrines qu'il avait une fois abandonnées et auxquelles il revenait, non pour s'être satisfait quant aux difficultés qui leur étaient propres, mais pour avoir trouvé d'autres difficultés, plus fortes encore, dans la doctrine adverse. Bayle a pu rentrer loyalement dans son parti : il n'a pu retrouver l'intégrité ancienne de sa croyance. — Nous

1. L'impossibilité de la transsubstantiation : sur ce point l'assertion de Bayle est peut-être inexacte ; il nous apprend lui-même qu'il n'abandonna qu'après avoir quitté les jésuites le péripatétisme, qui s'accorde avec la transsubstantiation pour le cartésianisme qui y est contraire.

2. *La chimère de la cabale de Rotterdam* (O., t. II, p. 739). — Il faut noter que dans cet ouvrage de polémique défensive Bayle a intérêt à protester de sa fidélité orthodoxe.

en avons une preuve dans la façon dont il explique sa deuxième conversion, non plus dans la *Chimère de la cabale de Rotterdam* où il veut démontrer son orthodoxie, mais dans la lettre déjà citée qu'il écrit à Pinson : Bayle dit simplement : « Les premières impressions de l'éducation ayant regagné le dessus, je me crus obligé de rentrer dans la religion où j'étais né... » Il ne s'agit plus ici de « lumière retrouvée », mais plutôt d'habitude reprise.

La double conversion de Bayle est un *acte* de critique, et sans nulle doute a réagi puissamment sur la disposition d'esprit qui en a été la cause : Bayle en quittant Toulouse n'est plus un homme de foi.

Mais cet événement a eu d'autres effets encore dans sa vie. En tombant sous le coup des édits récents contre les relaps, Bayle se condamnait à l'exil. Réformé peu farouche ou converti peu zélé, il eût pu figurer sans être inquiété jamais dans la société lettrée et libertine des Fontenelle, des Saint-Évremond, des Bernier, des Pellisson, s'attacher uniquement aux recherches érudites de philosophie et d'histoire, au seuil de la cour, au sein de l'Académie. Cette vie, qui était sa tentation naturelle, le sort ne permit pas qu'il en jouît et lui réserva une voie plus rude, des chocs où devait s'affermir et s'aiguiser son esprit. Son aventure religieuse le chassa de France où il ne put dès lors rentrer qu'à la dérobée, sans y faire figure; le conduisit à Genève, à Sedan, en Hollande ; fit de lui un professeur d'Académie réformée, un polémiste religieux, un réfugié, un collègue et ami de Jurieu, l'homme du monde dont l'esprit était le plus antipathique au sien.

Bayle, quittant Toulouse, s'enfuit à Genève (2 septembre 1670). La grande ville protestante, toujours fort religieuse, s'était cependant relâchée de la rigueur théocratique de Calvin : elle était alors un centre d'activité intellectuelle intense, où la religion ne faisait point de tort au développement de la philosophie et des sciences. Le séjour qu'y fit Bayle fut pour lui un temps d'études ardentes et de progrès.

Ces études sont cependant peu réglées, tant à cause de la naturelle tendance de son esprit à embrasser à la fois une foule de

sujets[1], qu'à cause des obligations que lui créa bientôt la nécessité de se créer des ressources.

Bayle est à Genève pour étudier la théologie. Il est « proposant », c'est-à-dire aspirant au titre de pasteur; et, comme il ne peut vivre sur sa bourse, que sa famille ne lui remplit guère, il guette, en concurrence avec une foule de jeunes proposants, une place de précepteur.

Dans le milieu où il vit, les choses de religion tiennent la grande place : il y a à Genève une telle abondance d'exercices de piété, qu'un même homme peut facilement assister chaque semaine à plus de douze prêches en trois langues, en français tous les jours, en allemand le mercredi et le dimanche, et en italien le jeudi. Bayle suivait assidûment les prêches italiens « pour apprendre cette langue-là[2] ».

Le centre de la vie religieuse, c'est la faculté de théologie, où professent les ministres les plus renommés : les disputes qui éclatent là se répercutent chez les ministres de la ville ; et de là par les prêches pénètrent dans la société et jusqu'au plus bas peuple où elles se muent en rixes et en soulèvements. Ainsi fut-il au sujet des disputes sur la grâce particulière et universelle qui avaient éclaté un peu avant l'arrivée de Bayle à Genève et avaient menacé l'ordre public jusqu'à nécessiter l'intervention sévère des magistrats. Les esprits étaient fort montés encore dans le milieu savant, lorsque Bayle arriva. La question piqua sa curiosité, il voulut en connaître le fond. Une lettre qu'il écrit à son père[3]

1. V. lettre de B. à son frère aîné, 21 septembre 1671 (O., t. I : Lettres de B. à sa famille, l, IV, p. 13*a*) : « Vous saurez donc que comme je ne suis pas capable d'une forte application, ce qui fait que le dernier livre que je vois est celui que je préfère à tous les autres, il est arrivé que j'ai fait une lecture assez vague et assez diversifiée, et que j'ai bien souvent changé de tablature en peu de temps car tantôt je me suis adonné aux langues, tantôt à la philosophie, ensuite à l'histoire, aux antiquités, à la géographie et aux livres galants, selon que ces diverses matières m'étaient offertes et tout cela sans faire qu'effleurer les choses, arrivant que je suis toujours dégoûté d'un sujet avant que d'avoir eu le temps de le connaître, soit qu'il ne me plaise plus du tout, soit qu'il me plaise moins que quelque autre, dont la curiosité me prend. D'où que cela procède, il est certain, que jamais amant volage n'a plus changé de maîtresses que moi de livres. »

2. Lettre à son père, 21 septembre 1671 (O., t. I, Lettres de M. B. à sa famille, l. III, p. 9).

3. Lettre III à son père, *ibid.*

nous renseigne sur le résultat de son enquête : ce qu'il aperçoit d'abord, c'est la mauvaise foi du pasteur illustre[1] qui, au nom de l'orthodoxie menacée, attaquait l'universalisme d'Admirault.

Il révise alors tout le procès, écoute les raisons des deux partis ; et son étonnement est grand de voir qu'on mène tant de bruit, qu'on dépense tant de haine pour une question qui, en elle-même, « est de très petite conséquence pour le salut ». Il lui semble « qu'on peut être indifféremment de l'opinion qu'on voudra, sans qu'il y ait rien à perdre ou à gagner, que toutes deux se soutiennent par l'écriture, et qu'enfin on pouvait se passer de chicaner M. Admirault sur une chose qui, quand elle n'aurait aucun fondement dans la parole de Dieu, n'aurait rien de blâmable en elle-même..., tout cela m'a si bien fait comprendre l'inutilité de cette question, et combien elle est peu digne de tant de papier qu'elle a fait gâter aux meilleures plumes de notre parti, que je serais bien fâché de me déclarer plutôt pour l'une que pour l'autre, car je crois que pour cela je n'en serais ni plus loin ni plus près du royaume des cieux ». Mais de ce spectacle il tire un enseignement sur la nature de l'homme : « Quoi qu'il en soit, j'ai eu le plaisir de voir, si toutefois il n'y a pas plus de sujet de pleurer que de se divertir en voyant les faiblesses de l'homme, que pour être professeur en théologie, on n'en est pas moins le jouet des passions, de la colère, de l'envie et de la vengeance. » Cette vérité devait lui devenir plus tard d'une évidence plus sensible encore.

C'est ainsi que le jeune Bayle s'instruisait aux disputes des théologiens de Genève, et apprenait à distinguer sous la futilité des controverses obscures les mobiles humains qui mènent tout.

S'il méprise les disputeurs, il s'attache très fort aux théologiens érudits, qui ne manquent pas à Genève. Il estime ses maîtres, MM. Mestrezat, Turretin, Tronchin. Ce dernier surtout, parce qu'il est « dégagé de toutes les opinions populaires, et de ces sentiments généraux qui n'ont point d'autre fondement que parce qu'ils ont été crus par ceux qui nous ont précédés, sans être soutenus de l'autorité de l'écriture[2] ».

1. Du Moulin.
2. Lettre III à son père (p. 10 *b*).

En supplément des cours de théologie, Bayle suit les explications des textes sacrés que donne Sartory, professeur en histoire et en grec, en s'aidant des commentaires des savants grammairiens : Grotius, Heinsius, Casaubon, Bèze, Ludovicus de Dieu, Saumaise. C'est là qu'il s'initie à l'exégèse, qu'il explore les sources où il puisera plus tard les éléments de sa critique. Il sent bien que les discussions, les hypothèses variées de ces savants hommes ne ménagent guère le caractère sacré de l'écriture et l'exposent un peu trop « aux faiblesses des histoires communes » ; il entend dire à des doctes que Saumaise, Scaliger, Casaubon, Heinsius, « et autres grands hommes qui ont vécu dans notre communion, nous ont fait plus de mal que de bien, parce qu'ayant voulu porter leur critique jusque sur l'Écriture sainte, ils ne l'ont pas maniée avec assez de respect[1] ».

Bayle voit tout cela, mais n'en est pas moins assidu aux leçons de Sartory : « Je m'efforce autant que je puis de profiter de tous les moyens qui me sont offerts soit pour la conversation de gens doctes, soit autrement[2]. »

Et il lit en outre les lettres de Le Fèvre, qui montre en plusieurs endroits de l'Écriture sainte des fautes évidentes de copistes ou de traducteurs; des lettres aussi de Casaubon et de Scaliger[3].

La théologie et l'exégèse n'absorbent pas tant le jeune proposant qu'il ne prête l'oreille à un enseignement d'un autre ordre qui fait une profonde impression dans son esprit: l'enseignement de la philosophie cartésienne, donné à Genève par Jean Chouet, fils d'un libraire de la ville. Il se convertit à nouveau, en philosophie cette fois, et se fait cartésien, renonçant aux principes des péripatéticiens[4]. Il est remarquable que Bayle, rendant compte à son père[5] de l'enseignement cartésien de Chouet, rapporte uni-

1. Lettre III à son père (p. 11 *b*).
2. *Ibid.*
3. Lettre à son frère, 21 septembre 1671 (l. IV, p. 14 *a b*, 15 *a*).
4. L'enseignement public du cartésianisme ne soulevait alors à Genève aucune réprobation religieuse. Il n'en était pas tout à fait de même à Rotterdam au temps où Bayle y professa : le cartésianisme y était tenu en suspicion par un grand nombre de pasteurs, en majorité dans les synodes, A la fin du XVIIe siècle Genève représente par rapport à la Hollande, le protestantisme éclairé et libéral.
5. Lettre cit. (p. 11 *a*).

quement des expériences de physique [1], soit que le cartésianisme fût présenté par Chouet, principalement sous cette forme, soit que ce fût là, dans l'enseignement cartésien, ce qui attirait le plus l'esprit de Bayle. Quoi qu'il en soit, ce qui le séduit dans le cartésianisme, c'est l'évidence de la physique basée sur ses principes.

Dès le commencement de l'année 1672 Bayle, sans quitter le titre de proposant, se détourne à moitié de l'étude de la théologie et de la carrière de pasteur, que lui déconseillent ses amis et pour laquelle il ne se sent pas grande vocation [2].

Il se donne tout entier à sa vocation vraie qui est d'apprendre, et il profite abondamment du commerce de plusieurs hommes de savoir et d'esprit, avec qui il établit des liaisons étroites et durables : Jacques Basnage [3] qui devint un des représentants les plus autorisés et les plus dignes de la cause protestante ; esprit modéré, bienveillant et érudit, Basnage fut constamment pour Bayle un ami sûr et un sage conseil. Minutoli : étudiant en lettres, bientôt professeur d'humanités à Genève, sa liaison avec Bayle fut plus familière que celle de Basnage : il est l'ami avec qui Bayle a le plus goûter le plaisir de causer et de rire, l'approbateur intelligent et souriant à qui il se plaît à conter ses trouvailles, sur qui il déverse sa verve. De tous ses correspondants c'est à lui que dans la suite il écrivit de beaucoup les lettres les plus nombreuses. En outre de ces liaisons d'amitié, il noua des relations durables avec Constant, qui devait ensuite remplir les premières charges de l'académie de Lausanne, avec Fabry, syndic de Genève, Turretin, Bourlamachi, Sartory.

Dans cette atmosphère d'études, parmi des gens d'esprit qui l'estimaient, Bayle eût volontiers passé de longues années heu-

1. Expériences sur le venin des vipères, la pression atmosphérique, le syphon, le thermomètre, l'éolypile, les larmes de Hollande.

2. Lettre à son frère aîné, 2 juillet 1672 (lettre VI, p. 20 *a*). Peut-être l'éloignement que Bayle laissa voir pour la théologie causa-t-il quelque refroidissement de sa famille à son égard. A plusieurs reprises, dans le temps suivant, il se plaint de ne pas recevoir de lettres, de manquer d'argent (V. lettres VII, X, XIII, XIV).

3. Voici comment Bayle le présente à son frère (lettre IV, p. 16 *a*) : « Un illustre jeune homme... qui cherche à établir un grand commerce de toutes parts... il aime les belles-lettres passionément... »

reuses ; mais il fallait vivre. Il songea quelque temps à obtenir une chaire d'humanités au collège de la ville ; et dans cet espoir se donna à l'étude des belles-lettres ; on ne lui offrit jamais qu'une place de régent de seconde, emploi rebutant et méprisé qu'il ne se sentit pas le courage d'accepter. Pendant deux années il fut précepteur, à Genève, chez M. de Normandie, syndic de la République chez qui fréquentait Basnage, et ce fut son meilleur temps. Ensuite, soit que l'éducation des jeunes de Normandie fut achevée, soit que Bayle eût besoin d'un emploi plus rémunérateur, il accepta l'offre que lui procura Basnage d'entrer comme précepteur dans la maison du comte de Dhona, seigneur puissant qui vivait dans ses terres de Copet, à deux lieues de Genève.

Dès lors commence pour Bayle une période de servitude, d'ennui, de relative inertie intellectuelle, qui dure aussi longtemps que sa carrière de précepteur. A Copet, il languit : sa charge est lourde et prend tout son temps ; il n'est presque plus jamais à Genève, n'entretient ses relations que par correspondance.

Sous un prétexte, il échappe à l'oppression protectrice des comtes de Dhona, et part pour Rouen, où Basnage, dont le père était pasteur dans cette ville, lui procure chez un marchand une place de précepteur[1]. A Rouen il y a des éléments de vie intellectuelle, quelques hommes de culture avec qui aussitôt Bayle lie commerce : Basnage le père, le catholique Bigot[2], le pasteur Lar-

1. On trouve des détails sur la maison de Dhona, sur la vie que Bayle y menait et les raisons qu'il eut de la quitter, dans plusieurs lettres à son frère aîné, notamment : lettre datée de Rouen, 9 mars 1675 (Lettres à sa famille, l. XXII). En quittant Copet pour Rouen, Bayle songeait à se rapprocher de Paris. « Je pris la première occasion qui se présenta de m'approcher de la capitale » (*Lettre cit.*, p. 416). Vivre à Paris est dès maintenant son perpétuel désir.

2. « M. Bigot est d'une ancienne maison de robe... pour lui il ne fait qu'étudier dans une des plus grandes bibliothèques que particulier ait, entretenant correspondance avec tous les savants de l'Europe et recevant très honnêtement tous les curieux et les habiles gens qui le viennent voir. Il a une maison à la campagne où il va se délasser de la ville, il vient de temps en temps ici et tous les jeudis les avocats de Rouen, qui ne sont pas en petit nombre, s'assemblent chez lui, et on discourt de la première chose qui se présente, et de celle-là on passe à une autre, sans gêne ni contrainte. M. Le Moine et M. La Roque s'y trouvent et conversent fort fraternellement avec des chanoines et des abbés. M. Bigot est catholique romain, mais sans aigreur contre nous » (Lettre de B. à son frère aîné, 6 août 1675 ; (O., I. lettres de B. à sa famille, n° XXXVI, p. 61 *b*). Cf. Lettre à Minutoli, 12 juillet 1674 ; (O., IV, p. 581).

roque, père de Daniel Larroque avec qui Bayle eut plus tard des liaisons particulières ; Le Moine, huguenot grécisant et hébraïsant, érudit commentateur de Joseph.

Mais le marchand dès le printemps quitte la ville pour la campagne, et l'ennui de la vie de précepteur aux champs[1] s'ajoutant à la tentation de Paris si proche, décide Bayle à gagner la capitale sans ressources bien assurées[2].

Le voici donc à Paris, demeure des beaux génies dont les œuvres civilisent l'Europe, ville des livres, des bibliothèques, des académies, de cénacles de gens d'esprit, ville polie, illuminée du reflet de la cour. « Le séjour à Paris, dit Desmaizeaux, mit M. Bayle au comble de ses désirs. Il jouissait du commerce des gens de lettres, et se trouvait à la portée de consulter toutes sortes de livres[3]. » La correspondance de Bayle démontre l'inexactitude de cette assertion. En réalité les difficultés pratiques de sa vie empêchèrent Bayle presque entièrement de profiter de son séjour à Paris.

Un mois durant, en arrivant, il vécut sur sa bourse, qui était fort plate. Le 3 avril 1675 il entra comme précepteur de deux enfants dans la maison de Beringhen. Les enfants étaient turbulents, le service dur, les gages modestes. Bayle vécut là six mois, dans la position de Tantale, au milieu des livres qu'il ne pouvait

1. A Lamberville. Sur la vie que B. y mène, v. lettre à Basnage de 1675 (O., t. IV, l. XLI, p. 584).

2. Avant d'être engagé à Rouen B. songeait déjà à rentrer en France et à voir Paris. « Ma pensée serait d'aller à Paris avec des lettres de recommandation et d'y chercher quelque emploi, quel qu'il fut. J'y prendrais une condition avec moins d'appointements que je n'en ai, si je l'y trouvais, parce que, quand on est à Paris, on étudie bien mieux, on voit plus de choses, et par là on se rend plus capable (O., t. I, L. à son frère, 23 mars 1674, l. X, p. 26 *a*).

« Je ne crois pas pouvoir passer l'hiver dans le poste où je suis présentement, c'est pourquoi un à Paris m'est également nécessaire et avantageux. Cette ville comme je vous le disais dans mes précédentes est non seulement une forêt pour se dérober à la connaissance du monde mais aussi le grand champs des aventuriers comme je suis » (Lettre à son frère, de Rouen, 24 septembre 1674; lett. XIV, p. 28.

« Il faut de nécessité que je voie la capitale, parce qu'après y avoir fait quelque séjour je serai plus propre à sortir du royaume car c'est faire concevoir très mauvaise opinion de soi que d'aller aux pays étrangers, sans avoir vu Paris, où les nations les plus éloignées viennent de toutes parts » (Lett. à son fr., 12 décembre 1674, lett. XV, p. 29).

3. Desmaizeaux, *Vie de M. B.*, p. VII.

toucher, des gens d'esprit dont ni le temps dont il disposait, ni la condition inférieure où son métier le plaçait, ne lui permettait l'accès et l'entretien.

Il parcourt plus qu'il ne lit ; il se plaint à ses amis de la brièveté de son temps, de la lourdeur de sa charge : « J'ai un agenda journalier si long et si pénible, écrit-il à Basnage, que quelque démesurée que soit ma disposition à barbouiller du papier, il faut que je l'étouffe... [1] « Malgré une captivité qui est des plus rudes, je me suis ménagé quelques moments pour aller chez M. Claude ; mais pour mon malheur, je ne l'ai pu encore rencontrer chez lui... [2] » Il cherche en vain à joindre Conrart, le secrétaire de l'Académie [3]. Je ne trouve pas dans les lettres datées de Paris, qu'il fasse allusion à aucun entretien qu'il aurait eu avec des gens de lettres : tout juste dit-il une fois avoir entendu un discours du président de Lamoignon.

Paris, dans de pareilles conditions, n'est guère tenable. Et Bayle ne peut avoir espoir d'y trouver un poste honorable et de s'y faire un nom : sa qualité de relaps lui impose l'obligation de vivre humblement inconnu [4]. Bayle doit songer à s'établir ailleurs.

Jacques Basnage, à cette époque, achevait à Sedan où les protestants avaient une académie florissante, ses études de théologie. Le professeur en théologie était Pierre Jurieu, déjà renommé dans le parti protestant pour son éloquence et ses ouvrages de controverse. La chaire de philosophie devint vacante : Jurieu, ombrageux, était hostile aux candidats locaux. Basnage saisissant le joint, lui parla du mérite de Bayle, qu'il jugeait apte à bien tenir cet emploi. Jurieu l'écouta et Basnage fit à son ami des ouvertures.

1. Lettre à Basnage, avril 1675 (O., t. IV, p, 587). Cf. lett. à son frère aîné du 18 mai 1675 (lett. XXIV, p. 43). « A la vérité je suis dans une maison où il y un air de grandeur mais toute la beauté en est au dehors. Jamais je n'ai été plus esclave, et j'ai trois disciples que je suis obligé de garder à vue tout le jour. Cela fait que je ne puis faire aucune visite, ni lier aucunes habitudes ; en un mot, comptez sur moi, comme sur un honnête prisonnier. »

2. Lettre à Basnage, 5 mai 1675 (l. XIV, p. 596).

3. *Ibid.*

4. Lettre à Basnage du 3 avril 1673 (O., t. IV, lett. XIII, p. 185) et du 5 mai 1675, *ibid.*, p. 596.

Bayle paraît avoir quelques hésitations. Peut-être lui en coûte-t-il de renoncer à Paris. Il allègue l'appesantissement de son esprit, depuis si longtemps sevré d'études. Le professorat est loin de le séduire. Mais enfin il reconnaît « que le titre de précepteur est indigne d'un honnête homme » et, quoiqu'il n'ait point de livres de philosophie, ni un quart d'heure à travailler sans nulle interruption, ni aucune aide parmi des gens d'esprit, il promet d'essayer de se reprendre ; il engage sa parole pour dégager celle que son ami a donné à Jurieu.

Il lit donc Jurieu, les théologiens et les philosophes, et l'été venu, il part soutenir ses thèses de concours à Sedan[1].

Il les passe brillamment et son mérite s'impose en dépit des oppositions qui lui sont faites. Il est reçu professeur le 2 novembre 1676, et le 11 fait l'ouverture de ses leçons publiques[2].

Désormais Bayle n'est plus le précepteur errant qui étudie à la dérobée : il occupe une charge honorable et publique et son activité d'esprit est nécessairement liée aux devoirs de cette charge : il n'est plus un curieux ; il est professeur en philosophie, il est philosophe. Il appartient à un milieu auquel il ne peut se dérober, il est jeté dans des amitiés qui influent sur sa vie.

Bayle professa six années à Sedan jusqu'à la destruction de l'Académie. Durant les deux ou trois premières années toute sa force intellectuelle fut absorbée par la composition de son cours[3]. Dans les trois dernières, son cours achevé, il commença à connaître le loisir, et l'employa à philosopher pour son propre compte. Il s'essaya à écrire, et prit conscience de sa pensée personnelle.

Bayle ne put jouir longtemps à Sedan du commerce agréable et sûr de Basnage, bientôt appelé à Rouen pour aider son vieux père dans ses fonctions de pasteur. Aussi se lia-t-il d'une façon plus étroite avec ses collègues de l'Académie : Jurieu, professeur en théologie, et du Rondel, professeur en belles-lettres. En du

1. Le sujet donné aux concurrents fut le *Temps*. Bayle traita la question à la cartésienne. Nous parlerons plus loin de ces thèses que Bayle imprima, sans doute remaniées, dans son *Recueil de pièces curieuses concernant la philosophie de M. Descartes*.

2. Desmaizeaux, *Vie de M. B.*, p. VIII.

3. Lettre à Minutoli, 29 août 1677 (O., t. IV, lett. XXXI, p. 371).

Rondel, Bayle trouva comme en Minutoli une amitié fidèle d'esprit et de cœur, qui le suivit jusqu'à la mort.

Quant à Jurieu les rapports d'intime amitié, puis d'extrême inimitié qu'il eut avec Bayle eurent le retentissement le plus grand dans la vie et la carrière de notre philosophe.

Jurieu né en 1637, de dix ans plus âgé que Bayle, est une des plus curieuses et fortes figures parmi les calvinistes de ce temps. Homme de foi et d'ambition, il mettait au service de son parti avec un dévouement sans borne un esprit étroit et vigoureux, une activité infatigable, une ardeur emportée et tenace qui faisait de lui un orateur puissant et un chef dont la volonté s'imposait. La rudesse fanatique des premiers temps de la Réforme revivait en lui, tandis que la politesse du XVII[e] siècle brillait dans l'esprit lucide et modéré de Claude.

Au temps où Bayle le connut, Jurieu avait déjà témoigné de son goût de l'orthodoxie et de sa valeur de polémiste par trois ouvrages qui l'avaient mis fort en vue dans le parti : le premier : *Examen du livre de la réunion du christianisme,* publié en 1671 contre un écrit du pasteur d'Huisseau, d'où le pajonisme devait sortir[1] ; le second, un *Traité de la dévotion* (1674) qui eut dans le public un succès considérable ; enfin un ouvrage de polémique contre Arnault, Apologie de la morale des réformés, par lequel Jurieu préludait à son rôle de défenseur de la vérité protestante.

Bayle, appelé à Sedan par Jurieu, reçut de lui l'accueil le plus flatteur et conçut la plus haute estime pour son caractère. Il fait de lui à son père le portrait le plus élogieux[2]. La maison de Jurieu fut comme la sienne[3]; des rapports très affectueux s'établirent et régnèrent longtemps entre eux.

1. V. *infra*, p. 122.

2. « Je dois mettre à la tête de mes bons amis M. Jurieu et toute sa maison, qui est la même que celle du grand Dumoulin. C'est un des premiers hommes de ce siècle sans contredit, et si la délicatesse de son tempérament lui permet de résister à l'ardeur qu'il a pour l'étude, et à sa grande application aux fonctions de sa charge, on doit tout espérer de lui. Vous avez pu voir par les thèses qu'il fit sur la Cabale, et que je vous ai envoyées, sa grande et profonde érudition ; mais la réponse qu'il a faite à M. Arnault passe pour un chef-d'œuvre... C'est un homme qui ne se laisse point préoccuper, et qui avoue de bonne foi quand il croit que notre pratique a trop de rigueur... » (Lettre de B. à son père, 29 janvier 1676, t. I, Lett. XL, p. 64).

3. « Dumoulin n'a laissé que deux filles, qui sont ici avec leur mère, femme

Mais l'entente ne peut être durable entre deux hommes, quand les intérêts suprêmes de leurs esprits s'opposent et se heurtent. Aucune caresse n'y peut rien. Or Bayle et Jurieu ont ceci de commun qu'en chacun d'eux toute vie se subordonne à celle de la pensée : quand leurs pensées, en se développant, se révéleront ennemies comme le feu et l'eau, comme la liberté et le despotisme, il faudra que la haine implacable se substitue à la tendresse confiante des premières années.

Le lieu où Bayle est conduit à vivre, la fonction qu'il exerce, les relations qu'il noue décident de sa vie. A Sedan, il est exilé à jamais de la vie polie et aimablement érudite qui à Paris eût pu être la sienne; philosophe de profession, il faut qu'il s'écarte de l'érudition toute littéraire où son penchant peut-être l'eût doucement entraîné ; aux côtés de Jurieu il entre dans l'arène des disputes philosophiques et des controverses religieuses.

*
* *

— Au cours de ses pérégrinations, en dépit des besognes imposées, Bayle n'a pas cessé de lire et d'étudier, poussé par une curiosité insatiable, guidé par l'instinct naturel de son esprit, qui, peu à peu fait des choix, trouve sa forme.

Sa correspondance abondante, la description par Desmaizeaux des manuscrits qu'il a laissés nous fournissent d'utiles renseignements sur cette période d'accumulation de connaissances et de formation intellectuelle.

Les lettres de Bayle sont surtout et deviennent de plus en plus à mesure qu'il prend de l'âge des énumérations de livres lus, des recueils de nouvelles littéraires ou politiques, adressés à des amis de qui il en attend d'autres en retour. Les appréciations formulées sont généralement brèves. Les lettres à sa famille font

d'un grand mérite et d'un grand esprit ; l'une d'elles est femme de M. Jurieu et je puis vous dire que c'est une des plus accomplies femmes du monde, bien faite, de beaucoup d'esprit, d'une honnêteté sans égale, et qui a fort lu et avec beaucoup de discernement ; sa cadette n'est pas encore mariée, mais c'est la fleur et la perle de nos Sedanoises soit pour la beauté, soit pour l'esprit, soit pour la vertu. Toutes ces personnes me font des amitiés et des caresses incroyables. » (Lett. à son frère aîné, 11 nov, 1675, lett. XXXVII, p. 62.)

un peu exception et contiennent parfois quelque expression de sentiments personnels, et d'intéressants conseils qu'il adresse à son frère cadet pour la direction de ses études.

En somme, peu attrayante en elle-même, la correspondance de Bayle est riche en renseignements.

Au début ses lectures paraissent être faites sans choix, au gré d'une curiosité universelle et intempérante. Progressivement les livres de philosophie et de religion prennent le pas sur les lectures purement littéraires; des lettres plus brèves contiennent des appréciations plus cohérentes.

— En philosophie, Bayle s'intéresse très fort à l'histoire de la philosophie ancienne. Il voudrait que cette histoire fût faite avec plus de détail et de précision qu'il n'en trouve dans le traité de Vossius *De philosophorum sectis*[1]. Il faudrait expliquer quand se sont formées les différentes sectes, quels en ont été les tenants et par quels moyens elles se sont propagées dans le monde. Bayle donne une esquisse du livre qu'aurait dû faire Vossius, et dans cette revue générale des anciennes philosophies, il laisse distinguer ses sympathies personnelles. Elles vont aux douteurs, Académiciens ou Sceptiques, dont le nombre et la valeur lui paraissent redoutables contre les tenants de la vérité dogmatique[2]. Par prétérition, parlant des grands hommes de toutes sectes qui ont penché vers le pyrrhonisme, il cite avec respect les noms modernes de Montagne, de la Mothe le Vayer, de Gassendi, qui « ouvertement ou couvertement » furent pyrrhoniens.

Bayle est franchement avec les Sceptiques contre les Stoïciens, dont les paradoxes moraux, autant que l'intolérance dogmatique, le choquent. A d'autres, écrit-il à Constant[3], l'aspérité de leur philosophie : « Mihi humano more vivere certum est. »

Ami des sceptiques, Bayle ne s'est pas donné à la philosophie cartésienne comme à la vérité enfin trouvée ; mais il s'y est inté-

1. Lettre à Minutoli, Copet, 31 janvier 1673 (O., IV, p. 539 et suiv.).

2. « En un mot, nous pouvons mettre tous les académiciens du côté qui est diamétralement contraire aux philosophes affirmatifs, et quand nous y aurons joint les sceptiques, je ne sais trop bien qui l'emportera (*Ibid.*, p. 540 *b*).

3. Lettre latine à Constant, Copet, 9 avril 1674 (O., IV, p. 549 *b*).

ressé comme à une nouveauté utile, qu'il accueille sans aliéner en rien sa liberté de jugement.

Ce qu'il aime et adopte, dans le cartésianisme, c'est une physique en accord avec les phénomènes naturels, une physique claire et positive, plus intéressante que les chimères de la Logique scholastique. Il écrit de Sedan à son frère aîné [1] : « Vous pouvez assurer M. Martel que je suis grand ami des nouveaux philosophes, et que je soupire ardemment après l'année de physique, où je me jetterai dans le cartésianisme et dans les atomes d'Épicure que le grand M. Gassendi a si bien rétablis [2]. Pour cette année il faudra s'en tenir à la vieille gamme, et être péripatéticien. » Une lettre qu'il écrit de Sedan à son frère, en 1681, lorsque déjà il songeait à quitter cette ville et à chercher une situation en Hollande, est plus explicite encore [3] : « Le cartésianisme ne sera pas une affaire ; je le regarde simplement comme *une hypothèse ingénieuse qui peut servir à expliquer certains effets naturels,* mais du reste j'en suis si peu entêté que je ne risquerais pas la moindre chose pour soutenir que la nature se règle et se gouverne selon ces principes-là. » Déclaration précieuse à retenir pour la bonne intelligence de sa pensée : le cartésianisme ne vaut, aux yeux de Bayle, que comme hypothèse de physique, comme explication commode des phénomènes, non comme vérité dogmatique et absolue. Entendu ainsi il est parfaitement compatible avec l'attitude sceptique qui est celle de Bayle à l'égard de toutes les philosophies : « Plus j'étudie la philosophie, plus j'y trouve d'incertitude : la différence entre les sectes ne va qu'à quelque probabilité de plus ou de moins, il n'y en a point encore qui ait frappé au but, et jamais on n'y frappera apparemment, tant sont grandes les profondeurs de Dieu, dans les œuvres de la nature aussi bien que dans celles de la grâce [4]. »

1. Lettre à son frère aîné. Sedan, 25 novembre 1675, (O., I, Lett. à sa fam., p. 63, lettre XXXIX).

2. Il importe de remarquer ce rapprochement des doctrines de Descartes et de Gassendi, opposées en métaphysique, mais qui ont le caractère commun d'établir la physique sur les seuls mouvements du corps étendu. D'ailleurs l'union des principes de la physique cartésienne et de l'atomisme se trouve ailleurs que chez Bayle, notamment chez le cartésien Cordemoy,

3. Lettre à son frère, 29 mai 1681 (O., I, Lett. à sa famille, I, LXXXI p. 125 *b*).

4. *Ibid.*

Les systèmes de philosophie l'intéressent surtout historiquement : « Il suffit », écrit-il à son cadet[1], « de savoir l'histoire de la philosophie c'est-à-dire ce que chaque secte dit, car du reste il y a presque autant d'incertitude dans les unes que dans les autres »... Dans cet état d'esprit, il lui est pénible de dogmatiser cinq heures par jour pour ses élèves : c'est pour lui « un fardeau importable[2] ».

— En religion, il se tient fort au courant de la polémique. A Rouen il s'intéresse aux débats de Larroque et des Scriverinus[3] ; il suit la dispute d'Arnaud et Jurieu, et recherche tout ce qui s'imprime à ce sujet. Il donne de grands éloges à Jurieu, mais ne se gêne pas pour admirer Arnaud et reconnaître la valeur de ses raisons[4] : « Je voudrais bien savoir — écrit-il à Basnage — quelle estime MM. Claude et Jurieu font de M. Arnaud... Combien sont rares les ministres qui ont lu autant de nos théologiens que lui ? Je trouve incommòde qu'il nous faille abandonner les sentiments de tant de théologiens de notre communion, car M. Arnaud obtient au moins cet avantage que nos écoles sont toutes partagées... » Bayle sent la gravité du parti à prendre sur la question de l'unité de foi et des variations, liée à celle de la perpétuité de la tradition comme signe de la vérité religieuse : il n'en est d'ailleurs pas autrement ému et s'intéresse simplement au développement logique de la controverse.

— Plus peut-être que des livres de controverse, il est curieux des livres d'érudition et de critique.

Il loue les efforts que font les écrivains catholiques pour quitter le terrain de dispute scholastique et recourir à l'histoire et à l'érudition. Il goûte fort l'*Histoire de l'arianisme* de Maimbourg[5], ainsi que son *Discours de la naissance et du progrès de l'hérésie de Socin,* et son *Histoire des iconoclastes* : « Ces livres sont bien écrits et remplis de beaucoup de connaissances dans l'histoire. »

Les livres de critique érudite piquent très fort sa curiosité. En

1. Lettre à son frère cadet, 12 septembre 1676 (O., t. I, lett. XLIV, p. 69).
2. Lettre à Constant, 17 décembre 1675 (O., t. IV, p. 563).
3. Lettre à Minutoli, 15 décembre 1674 (O., t. IV, p. 554).
4. Lettre à Basnage, 5 mai 1675 (O., t. IV, p. 597).
5. Lettre à Minutoli, 26 juin 1674 (O., t. IV, p. 553).

ce temps où l'on ne se lançait pas volontiers à la légère dans la critique des livres sacrés, les recherches érudites sur les superstitions païennes étaient en honneur. Bayle parle en maint endroit de productions de ce genre : c'est le *Traité des sibylles* de Vossius où il espère « que l'auteur aura donné sur les doigts aux auteurs crédules qui ajoutent foi à ces oracles » ; c'est l'ouvrage de M. Thiers, docteur en Sorbonne, sur *La Superstition* où il dit plusieurs choses qui n'ont pas plu aux moines ni aux bigots... mais c'est « aperire ora nunquam credita Teucris[1] » ; c'est le *Traité des sibylles* de Blondel[2] ; c'est Naudé[3], qui dans son apologie des grands hommes accusés de magie, conclut presque à nier toutes sortes de sorcelleries : « Et cela irait bien loin, qui le voudrait pousser. » Ailleurs Naudé fait « une longue liste de tous les fins politiques qui ont acquis du crédit par la persuasion où l'on était qu'ils conféraient avec Dieu. Peu s'en faut qu'il ne mette notre Moïse à leur tête, et cela avec un adoucissement si mince en faveur de la foi, que les consciences timorées en crieraient volontiers au meurtre, au blasphème »... Il n'en donne pas moins d'éloges à Naudé, et il admire les dialogues de La Mothe le Vayer : « Ils contiennent des choses extrêmement hardies sur le fait de la religion et de l'existence de Dieu. Il y a beaucoup d'érudition dans ces pièces...[4] »

Il connaît enfin, il pratique et estime les deux exégètes plus hardis que tous les autres, qui portent leur critique sur les textes sacrés eux-mêmes ; le catholique et l'impie : Richard Simon et Spinoza.

A plusieurs reprises il entretient Minutoli de la traduction, par R. Simon, du *Voyage au mont Liban*[5]. « Le traducteur a fait des notes qui valent bien le Voyage même. »

1. Lettre à Minutoli, 26 mai 1679 (O., t. IV, p. 575).
2. Lettre à son frère, 21 juillet 1675 (O., t. I, lett. XXXIII, p. 54).
3. Lettre à son frère, *ibid.* On y voit en quelle estime Bayle tenait Naudé et Lamothe le Vayer : « Je tiens M. Lamothe le Vayer et M. Naudé pour les deux savants de ce siècle qui avaient le plus de lecture et l'esprit le plus épuré des sentiments populaires ; mais parce qu'ils font trop les esprits forts, ils nous débitent bien souvent des doctrines qui ont de périlleuses conséquences. »
4. Lettre à Minutoli, 12 juillet 1674 (O., t. IV, p. 580).
5. Lettre à Minutoli, 7 mars 1675 (O., t. IV, p. 555) et 28 mai 1675, p. 562. C. f. lettre à son frère aîné, 21 juillet 1678 (O., t. I, lettre LXIV, p. 69).

Il connaît Spinoza comme exégète avant de le connaître comme philosophe : dès 1679, il voit l'adaptation qui a été faite du *Théologico-politique* sous le titre de : *Traité des cérémonies superstitieuses des Juifs,* « qui est bien le livre le plus rempli de doctrines impies que j'aie jamais lu. Jamais je n'ai vu traiter l'Écriture sainte si cavalièrement[1] ». Mais en 1680[2] il signale à Minutoli la vanité des réfutations essayées tant contre l'*Histoire critique du vieux Testament,* de R. Simon, que contre le *Théologico-politique* : «... Il n'est rien qui ait plus servi à faire valoir le livre de Spinoza que la faiblesse de quelques-uns de ceux qui l'ont voulu réfuter. » Dans la même lettre Bayle annonce qu'il vient d'acheter et de lire les œuvres de Spinoza, dont la morale « n'est pas si orthodoxe à beaucoup près, que celle d'Henri Morus ».

En somme Bayle s'intéresse aux choses de religion en curieux, en érudit, nullement dans l'esprit d'un théologien de parti[3]. Aussi ne s'unit-il guère sinon en paroles et par déférence aux vœux ardents que son père forme pour qu'à Sedan même il soit promu au ministère[4].

Sa curiosité des faits se porte aussi bien sur l'histoire profane que sur l'histoire sacrée. Et il est à remarquer que lui, qui se blâme sans cesse du défaut de méthode et de l'inconstance de son esprit, n'estime nullement que ce soit temps perdu de con-

1. Lettre à Minutoli, 26 mai 1579 (O., t. IV, p. 574).
2. Lettre à Minutoli, 1er janvier 1680 (O., t. IV, p. 577).
3. Il faut noter cependant, qu'en dépit de ses curiosités, de ses lectures, de ses libertés d'opinions, Bayle, à Sedan, appartient régulièrement au parti orthodoxe : cela, en grande partie au moins, par répugnance pour le prosélytisme et l'esprit de secte qui caractérise les novateurs, et pour les discussions qui s'ensuivent. V. lettre à son frère aîné, 12 janvier 1678, O., I, lett. LVII, sur les doctrines de Pajon : « Si ce grand homme se contentait de croire ce qu'il croit, et de s'applaudir tacitement des prétendues lumières qu'il s'imagine avoir reçues pour l'intelligence des mystères de la théologie par-dessus ses confrères, il n'y aurait pas lieu de s'emporter contre ses sentiments, car enfin nous ne croyons pas toujours ce que nous voudrions croire et tout le monde n'est pas le maître chez soi à l'égard des opinions ; mais il veut avoir des sectateurs, et malgré les prières qu'on lui a tant de fois réitérées de ne point dogmatiser, il empaume autant de proposans qu'il peut, si bien qu'il y en a peu qui l'aient approché qui ne se soient piqués dans la suite de défendre son système contre tous venants. »
4. Lettre à son père, 1er avril 1679 (O., I, let. LXXII, p. 115).

naître avec précision des faits en eux-mêmes sans importance Une lettre de conseils qu'il envoie à son frère cadet sur les meilleures façons d'étudier est caractéristique à ce point de vue[1]. Il exhorte son cadet à ne pas sortir de sa province sans la bien connaître : « Pour vous, si vous m'en croyez, vous en apprendrez bien l'histoire, les immunités ou les charges, maisons nobles, leur rang, leur ancienneté, leurs alliances et cent autres choses de cette nature ; on apprend cela insensiblement en le demandant aux personnes qui le savent. » La noblesse est un fait ; le blason une science. Bayle n'est pas attiré vers l'abstrait ; il est curieux de ce qui est : la science des faits, voilà ce qu'est pour lui l'histoire. Et il estime que son étude exige des moyens précis et positifs : « Il ne faut jamais étudier l'histoire, qu'on n'ait des tables de chronologie et des cartes de géographie auprès de soi[2]. »

L'étude méthodique que Bayle dès sa jeunesse consacra aux historiens nous est attestée surtout par ce que Desmaizeaux nous rapporte de « l'Indice historique » qui figurait parmi les manuscrits légués à son héritier[3] : ce recueil, commencé dès 1672, contenait tout ce que Bayle lisait de remarquable et de curieux touchant l'histoire. Les matières y étaient divisées par chapitres et rangées par ordre alphabétique. Ce fait suffit à prouver que les études historiques de Bayle furent très tôt sérieuses et méthodiques, et qu'il ne faut voir dans les reproches qu'il se fait de l'insuffisance de sa méthode de travail, que le témoignage de son respect pour la rigueur et l'exacte application que l'histoire réclame.

— Il faut encore remarquer, dans la correspondance, un trait important qui se fixe de bonne heure dans l'esprit de Bayle : le loyalisme politique. Bayle est volontiers nouvelliste : les événements du temps présent l'intéressent, comme il est naturel à un homme qui attache du prix à la connaissance du passé. Il parle donc des nouvelles politiques et les commente. Dans ses premières lettres à Minutoli, datées de Copet, il se ressent de l'état d'esprit qui est celui du milieu où il plonge : le relaps chassé de France

1. L. à son frère cadet. Paris, 30 janvier 1675 (O., I, Lett. XVII, p. 34 *b*).
2. L. à son frère cadet. Paris, 30 janvier 1675 (O., I, Lett, XVII, p. 33 *a*).
3. Desmaizeaux, *Vie de Bayle*, page cv.

prend aisément le ton des genevois hostiles à la politique catholique de Louis XIV[1]. Mais sitôt en France, à Rouen, à Paris, à Sedan, il change entièrement de sentiment : désormais, quel que soit son correspondant, il ne s'afflige plus des succès du Roi ; quand il se départit de l'impartialité du nouvelliste c'est pour marquer sa sympathie pour les armes de son pays. Il défend la gloire française contre la fausseté des gazetiers ennemis ; il déplore la mort de Turenne : « Ce coup nous a arraché la victoire. » Bayle est attaché fortement à son pays ; il est plus français que calviniste. Et ce sentiment ne le quittera jamais, pas même aux heures où la persécution royale lui sera directement cruelle.

Passionné d'études, de connaissances, de vérité et oubliant d'avoir tout autre passion ; librement cartésien en physique, sceptique et historien en philosophie dogmatique, curieux d'érudition et de critique en matière de religion, d'histoire sacrée et profane ; estimant avant tout les faits et attachant le plus haut prix à leur estimation exacte ; en possession d'un fort bagage de connaissances précises, qu'il accroît méthodiquement, fidèle à son pays par sentiment et par raison ; tel nous apparaît Bayle avant qu'aucune publication lui ait donné lieu de manifester son esprit. Ces caractères recueillis dans sa correspondance, nous les verrons à travers son œuvre se préciser, se renforcer, produire toutes leurs conséquences avec une logique absolue. Après l'étude achevée de son œuvre immense, variée, d'aspect libre et lâché, on ne peut manquer d'être frappé de l'unité singulière qui la caractérise : c'est que cette œuvre n'est que la libre expression, sans aucune affectation de rigueur systématique, d'une forme d'esprit originale et fortement déterminée.

1. V. lettres du 27 février 1673 (O., IV, p. 544); du 10 janvier 1674 (p. 546).

CHAPITRE II

PREMIERS ÉCRITS PHILOSOPHIQUES : *THÈSES PHILOSOPHIQUES* (1675); *OBJECTIONES IN LIBROS QUATUOR DE DEO, ANIMA ET MALO* (1679) ; *DISSERTATION SUR L'ESSENCE DES CORPS* (1680).

Les deux premières années du séjour de Bayle à Sedan furent entièrement remplies par le travail de préparation de ses cours, leur correction, et les exercices journaliers qu'il devait à ses écoliers. Le cours complet de philosophie qu'il composa ainsi nous a été conservé [1]. Il comprend une logique péripatéticienne ; une morale ; une physique cartésienne ; une métaphysique dont les cadres sont scholastiques, mais qui fait une large part au principe de l'évidence, aux axiomes et démonstrations des cartésiens. Il serait peu sûr et peu utile de chercher des indications sur la pensée véritable de Bayle dans ce travail scolaire qui se plie aux exigences d'un enseignement traditionnel, dont la liberté n'était pas beaucoup plus grande dans les académies réformées que dans les collèges catholiques. Il y a cependant utilité à marquer les traits essentiels de la *Morale*.

Ce cours de morale est fort bref : neuf pages sur les 323 qui constituent l'ensemble du Cours : c'est que la morale était alors considérée comme un enseignement dangereux, ayant tendance à empiéter sur le domaine réservé de la religion [2].

Bayle définit la morale *l'art de diriger les actions humaines vers le bien* [3]. Les principes de cet art se trouvent dans quelques

1. O., t. IV (p. 201 à 524). Ce cours, en latin, avec la traduction française en regard, fut sans doute remanié quand il eut à le professer de nouveau à Rotterdam. Il a été réimprimé par ordre de Frédéric II à Berlin en 1786.
2. Cf. *infra*, p. 36, note 2, le concordat entre jésuites et oratoriens.
3. O., t. IV, p. 259 *a*.

propositions d'une éternelle vérité, restes d'une justice universelle, qui persistent, indestructibles dans l'esprit des hommes : ce sont les principes de la morale naturelle, les jugements naturels que l'âme porte sur des conclusions pratiques, tirées de principes pratiques[1]. Cette faculté de jugement naturel, c'est la lumière naturelle, ou la droite raison, ou la conscience manifestant en nous la loi éternelle de Dieu. En somme cette morale, indépendante de la métaphysique, qu'elle précède, consiste à découvrir dans l'homme une loi pratique naturelle, expression de la loi divine. Les doctrines de morale, singulièrement originales, que Bayle développera plus tard dans un sens de plus en plus naturaliste, garderont néanmoins toujours quelque chose de ces principes classiques où Bayle prit son point de départ.

Mieux que dans son cours, l'activité philosophique personnelle de Bayle nous est perceptible dans quelques opuscules qui n'eurent qu'une très minime publicité.

Nous avons vraisemblablement, dans le *Recueil de quelques pièces curieuses concernant la philosophie de M. Descartes*[2], publié par Bayle en 1684, une reproduction, plus ou moins remaniée des thèses qu'il dut composer sans livres, « à la fourche » entre deux soleils, pour le concours qui lui valut la chaire de philosophie à l'académie de Sedan.

Desmaizeaux nous apprend que le sujet donné au concours était le *Temps*[3]. Soit que cette indication manque d'exactitude, soit que dans le Recueil Bayle ait augmenté son travail de matières nouvelles, soit qu'il ait pris grande liberté envers son sujet, l'objet embrassé par les thèses philosophiques, telles qu'elles nous sont parvenues, est beaucoup plus vaste : c'est la *substance* distinguée en deux catégories : la substance corporelle, objet de la physique, la substance spirituelle, objet de la métaphysique. Examinant la nature générale de la substance corporelle, l'auteur établit que la nature métaphysique du lieu et du mouvement est inintelligible, ainsi que celle du temps, laquelle est liée à celle du

1. O., t. IV (p. 261 *b*).
2. Amsterdam, 1684, in-12. V. *infra*, p. 36. Les thèses philosophiques sont imprimées en français et en latin dans les O. d. t. IV, p. 132 et suiv.
3. Desm. V. de M. B., p. VIII.

mouvement : et cela, soit qu'on accepte les notions cartésiennes, soit qu'on ne les accepte pas. De l'existence du mouvement, Bayle infère ensuite l'existence de Dieu, comme premier moteur[1]. Quant aux substances spirituelles, définies à la cartésienne par la pensée actuelle, il en distingue une infinie, qui est Dieu, et d'autres finies. L'existence de Dieu est solidement établie par l'argument cartésien pris de l'idée de l'être infini, laquelle est en nous et doit avoir nécessairement pour cause l'être infini.

Le dogmatisme théologique étalé dans cette pièce n'y représente peut-être que le témoignage d'orthodoxie exigé d'un professeur d'académie : Bayle ne sera pas longtemps sans révoquer en doute les preuves dont il prône ici la solidité. Aussi ne peut-on manquer de remarquer combien dangereuse est l'importance qu'il n'hésite pas à donner à ces preuves dans l'apologétique chrétienne : les démonstrations rationnelles de l'existence de Dieu doivent logiquement précéder la révélation de l'écriture[2] : car si nous ajoutons foi à l'écriture sainte parce qu'elle est la parole de Dieu, il faut croire qu'il y a un Dieu, puisqu'il est évident que ce qui n'existe point ne parle point. La connaissance de l'existence divine précède donc la connaissance de cette révélation et est supposée par elle, d'où il s'ensuit qu'elle vient de la lumière naturelle. Mais ce qui est le plus significatif, dans les thèses, c'est l'affirmation de l'inintelligibilité des notions qui servent de base à la physique nouvelle : si la notion abstraite de l'étendue est claire et distincte, en revanche celle d'un corps mobile dans l'espace est celle d'un phénomène dont la nature absolue nous est inconnue : la doctrine cartésienne des corps n'est donc pas une explication de la nature même de l'être ; ce n'est qu'une physique des phénomènes. C'est en ce sens que Bayle entendra toujours le cartésianisme.

« M. Ancillon, ministre de Mers, avait fait présent à M. B... d'un livre du cartésien Poiret, imprimé à Amsterdam en 1677, sous le titre de *Cogitationes rationales de Deo, Anima et Malo*, et l'avait prié de faire des remarques sur cet ouvrage. M. Bayle

1. O., IV, p. 138 et 139.
2. O., IV, p. 143.

lui envoya, en 1679 un écrit latin, contenant les difficultés qui l'avaient arrêté en le lisant d'un bout à l'autre. [1] »

Bayle est loin de s'élever contre les doctrines cartésiennes de Poiret, il déclare qu'il les approuve : mais il expose les difficultés qu'il ne peut lui-même résoudre dans les principes de Descartes : « namque ego is sum qui ejus principia omnibus aliis anteponam, quique proinde cupiam habere ad manum bonas responsiones difficultatibus quae oppugnantur : quos responsiones quia proprio marte non reperire valeo, necesse est ut ad philosophos me doctiores et sagaciores recurram [2] ».

Ces difficultés vont assez loin. Bayle en trouve maintenant dans la preuve de l'existence de Dieu par la présence dans notre esprit de l'idée de l'être parfait : pourquoi l'idée de perfection ne serait-elle pas acquise par la seule activité de l'esprit, dépouillant de leurs imperfections les choses relatives ? Le principe de la démonstration cartésienne va à ôter à l'âme toute activité réelle, ce que l'on ne saurait admettre sous peine de tomber dans cette conséquence grave que Dieu est auteur du péché [3].

Sur la valeur des démonstrations de l'immortalité de l'âme [4], de l'origine du monde [5] Bayle manifeste des inquiétudes. Mais c'est sur la conception de la nature de Dieu que s'amoncellent les plus graves difficultés. L'auteur des *Cogitationes rationales* n'a pas bien démontré la fausseté de la doctrine de Hobbes, que Dieu est matériel, que tout est matière ; il ne réfute pas assez non plus l'assertion de ceux qui de l'espace même font Dieu : car il ne suffit pas pour cela d'établir que l'espace est hétérogène à l'esprit [6]. Il ne résout pas davantage les objections des polythéistes et des athées contre l'Unité divine : car on ne démontre pas que le concept d'un infini dans l'être et la perfection exclue l'existence de tout être infini [7]. Ce n'est pas que l'auteur ne donne en faveur de

1. Desm., *Vie de M. B.*, p. IX. Les remarques de B. sous le titre *Objectiones in libros quatuor de deo, anima et malo* sont imprimées dans les Œuv. div., t. IV, p. 146 et suiv. Desmaizeaux nous apprend que le travail de B. fut transmis par Ancillon à Poiret, qui en fit le plus grand cas.
2. O., t. IV, p. 147.
3. O., t. IV, p. 151 *b*.
4. *Ibid.*, p. 159 *a*.
5. *Ibid.*, p. 157 *a-b*.
6. *Ibid.*, p. 147.
7. Notez que B. écarte la démonstration de l'existence de Dieu par l'idée de

sa thèse d'excellentes raisons : « Sed adversarii suas quoque rationes habent, easque validissimas : ut proinde pronunciare æquum est, *non liquet*[1]. »

Enfin un autre essaim de difficultés bourdonne autour de la question du péché[2]. Le péché n'est pas seulement un défaut d'être : son concept a une réalité. Par qui la réalité du péché est-elle produite ? On ne saurait à aucun prix admettre que Dieu fût auteur du péché. Mais peut-on attribuer à l'homme la production du péché ? Il faudrait pour cela reconnaître dans l'homme une indétermination réelle de ses actes, une *liberté d'indifférence*. Or l'indétermination réelle, la véritable liberté ne convient qu'à Dieu seul : « Vera idea libertatis soli deo convenit, qui independenter ab omni alio se ipsum déterminat ad hoc vel illud, prout ipsi libitum est[3]. » Mais dans l'homme on ne peut concevoir une pareille liberté : « Interim fateor... nihil esse incomprehensibilius quam libertatem hominis, hoc est, quam esse creaturas quas Deus ita sibi permittat ut sinat agere quidquid velint, quamvis ipsi Deo ingratum. Quis capiat Deum apud se non esse Magistrum[4] ? »

Nous voici donc dans une impasse : Dieu ne peut être auteur du péché ; nous ne pouvons concevoir que l'homme en soit l'auteur. Si nous rapprochons cette antinomie des difficultés précédentes relatives à la spiritualité, à la perfection et à l'unité divine, il est facile d'apercevoir entre elles un lien. Si l'on suivait la thèse polythéiste ou matérialiste, la solution du problème du péché en deviendrait plus aisée. Bayle ne fait pas ici le rapprochement, mais il le fera plus tard dans son *Dictionnaire*.

Les Objections au livre de Poiret ont une importance capitale pour l'histoire de la pensée de Bayle : on y trouve en germe les parties essentielles de sa critique philosophique. Cet ouvrage, qui n'était pas écrit pour le public, est une preuve manifeste de la continuité de la pensée philosophique de Bayle : il n'improvise

l'être Parfait : il peut donc exister plusieurs êtres infinis d'attributs différents. A cette objection se rattache visiblement l'usage que Bayle fera plus tard, dans sa critique de la théologie orthodoxe, de l'hypothèse manichéenne du double principe.

1. O., t. IV, p. 154, 165.
2. *Ibid.*, p. 159 *b* et suiv.
3. *Ibid.*, p. 158 *b*.
4. *Ibid.*, p. 161 *b*.

pas ses critiques selon le besoin du moment, il n'a rien du rhéteur brillant et superficiel que ses ennemis voulaient voir en lui; mais tout du long de sa vie, à travers les occasions les plus diverses, son esprit chemine dans le sillon qu'il se trace, qu'il approfondit et prolonge sans perdre jamais la direction qui est la sienne propre.

Un autre livre donna occasion à Bayle d'exercer son esprit critique, un livre anticartésien cette fois. Un jésuite de Caen, le P. de Valois avait écrit sous le nom de Louis de la Ville, un ouvrage intitulé : « *Sentiments de M. Descartes touchant l'essence et les propriétés des corps, opposés à la doctrine de l'Église, et conformes aux erreurs de Calvin sur le sujet de l'Eucharistie.* »

Bayle prit occasion de cet ouvrage pour composer une *Dissertation sur l'essence des Corps*[1], qu'il donna à ses écoliers afin qu'ils y prissent des sujets de *thèses raisonnées*. Cette dissertation fut imprimée en 1680, mais demeura à peu près inconnue du public : en 1684, Bayle, désirant la tirer de l'oubli, la fit réimprimer dans son *Recueil de pièces curieuses concernant la philosophie de M. Descartes.*

La question était tout à la fois philosophique et religieuse : le jésuite critiquait le cartésianisme au point de vue de ses effets en religion. Il ne parlait pas en son nom seul[2]; il était le porte-parole de la société des jésuites, qui avait pressenti avec beaucoup de sagacité le danger réel du cartésianisme, caché sous le brillant apport que la philosophie nouvelle paraissait faire à l'apologétique en renouvelant les démonstrations de la métaphysique chrétienne. Le livre du P. de Valois visait les oratoriens chez qui le cartésianisme était en honneur, et plus particulièrement le P. Malebranche, la gloire de l'oratoire et de la philosophie cartésienne[3].

1. *Dissertatio in qua vindicantur a peripateticorum exceptionibus rationes quibus aliqui Cartesiani probarunt essentiam corporis sitam esse in extensione.* O. d. t. IV, p. 109 et suiv. (Texte latin et traduction française.)

2. « Car enfin si les bruits sont véritables, le livre de M. de la Ville n'a paru qu'après que les principaux chefs des péripatéticiens ont délibéré dans leurs assemblées sur les moyens de le perfectionner, et il a fallu que *des communautés entières* y aient contribué de leur travail, semblables à ces nations qui s'unirent pour bâtir le temple de Diane d'Éphèse. » (O., t. IV, p. 129-130).

3. Bayle a très tôt accordé la plus haute estime à la pensée de Malebranche.

Le cartésianisme est condamné par l'auteur comme favorable à la doctrine de Calvin et incompatible avec la transsubstantiation. Bayle dans sa dissertation soutient la vérité de la doctrine cartésienne qui fait consister l'essence des corps dans l'étendue. Mais il se garde de le faire de telle sorte qu'il fasse triompher en même temps Descartes et Calvin de la doctrine catholique de la transsubstantiation : agir ainsi, ce serait atteindre, plus encore que les jésuites, Malebranche et les catholiques cartésiens, en les sommant de choisir entre leur conscience de philosophes et leur conscience de catholiques fidèles. Tel n'est pas du tout l'effet que Bayle attend de son écrit : il a, comme nous aurons plus d'une fois encore l'occasion de le montrer, l'estime la plus haute pour le cartésianisme de Malebranche ; il n'y a peut-être pas d'autre philosophe de qui il ait été plus près d'adopter les opinions ; et il pense que le cartésianisme catholique pourrait être un précieux instrument de pacification religieuse. Il écrit en 1684, dans l'avis placé en tête du *Recueil des pièces curieuses* : « On se croit obligé de dire en publiant ces écrits qu'on n'a nullement en vue d'aigrir les catholiques romains contre les cartésiens de leur communion, ni de leur rendre suspecte la foi de ceux-ci. On voudrait seulement leur faire connaître combien il importerait pour la paix de toute l'Église qu'ils voulussent bien convenir que la manière de la présence réelle décidée dans le Concile de Trente est impossible ; car ensuite de cet aveu on chercherait une autre manière de réalité dont les Calvinistes ne s'éloigneraient peut-être pas, et en cela les Cartésiens pourraient être d'un grand secours à toutes les sectes du christianisme, et quand ce ne serait que pour cela, l'Église romaine doit les ménager[1]. » Le cartésianisme, considéré comme l'expression de la raison naturelle, pourrait donc servir de terrain d'entente où les partis religieux, par concessions mutuelles de leurs dogmes, viendraient se réunir : la condition de l'entente serait de ne pas définir les

V. lettre à son frère aîné. Rouen, 12 décembre 1674. O., t. I, lett. à sa fam., p. 30 *b*. Dans la dissertation sur l'essence des corps, il le nomme « le célèbre auteur du livre de la recherche de la vérité, homme d'une sublimité de génie étonnante... » (O., t. IV, p. 124).

1. *Recueil de quelques pièces curieuses*, etc... Avis de M. Bayle au lecteur O., t. IV, p. 188 *a*.

dogmes dans la dernière précision, « ce qu'il ne faut jamais faire dans les choses mystérieuses, si on veut éviter les schismes[1] ».

La vérité de la doctrine cartésienne du corps, s'imposant aux religions rivales et les réconciliant dans un commun respect de l'évidence naturelle : voilà l'objet propre de la dissertation. Bayle accomplit son dessein en démontrant d'une part la vérité philosophique de la doctrine incriminée, d'autre part en établissant qu'il n'y a pas d'arguments de foi valables contre l'évidence naturelle.

J'ai dû déjà, anticipant le temps, me référer au *Recueil des pièces curieuses* publié en 1684 : ce recueil en effet, où Bayle, parmi d'autres pièces, a inséré deux des écrits dont on vient de parler (les *Thèses* et la *Dissertation sur l'essence des corps*) constitue une sorte de testament de l'activité cartésienne de Bayle ; le choix des pièces qu'il a réunies en un petit volume, manifeste à la fois l'opinion philosophique que Bayle avait alors sur le cartésianisme et l'usage pratique qu'il en prétendait faire.

Il soutient le cartésianisme et le corrige.

Il le soutient contre les attaques des jésuites péripatéticiens, attaques dont il démasque le caractère plus politique que philosophique, en publiant et commentant un curieux concordat où les oratoriens, sous la contrainte des jésuites, s'engagent devant le roi à renoncer à l'enseignement du cartésianisme, à réduire au minimum celui de la morale philosophique, qu'ils traiteront d'après les principes d'Aristote[2].

Il le soutient dans l'opposition de ses principes de physique aux vieux errements scholastiques, en publiant le petit traité ano-

1. *Recueil de quelques pièces curieuses*. Avis etc. O., t. IV, p. 188 *a*.

2. Ce curieux document imprimé en tête du *Recueil* (édition de 1684, Amsterdam, in-12) reproduit le texte des résolutions prises par l'assemblée générale de l'Ordre de l'Oratoire en septembre 1678 et présentées au roi. On insiste sur la brièveté du cours de morale et la séparation absolue de la morale philosophique et de la morale religieuse : « Dans la morale les philosophes doivent traiter des questions de morale fort succinctement, et toujours en philosophes et non en théologiens. Autrefois on n'employait au traité de morale que trois semaines ou un mois... l'on doit traiter la question des actions et des vertus humaines en philosophie, comme a fait Aristote, par rapport à leurs fins prochaines et à leurs circonstances, et non en théologie par rapport à la fin dernière. » (*Recueil*, p, 9, 10).

nyme où Malebranche tente de donner une interprétation cartésienne du dogme catholique de l'Eucharistie[1], et en défendant, par sa propre *Dissertation sur l'essence des corps* la vérité de la conception cartésienne des corps et le droit suprême de la vérité.

Mais les autres pièces du recueil tendent à apporter quelques amendements et restrictions à l'application des principes cartésiens. Ce sont : des *Éclaircissements* sur le livre du P. Valois, par Bernier, disciple de Gassendi, qui apporte dans la discussion un point de vue qui n'est pas celui du pur cartésianisme[2], un *Abrégé des méditations de Descartes,* par Guillaume Wander (pseudonyme de l'abbé de Lanion-Breton)[3], abrégé qui reproduit sur un ton moins dogmatique la pensée générale de Descartes, mais s'en écarte en déniant, avec plus de netteté que Malebranche, toute valeur à la démonstration de l'existence des corps ; enfin les *Thèses philosophiques* de Bayle lui-même[4], dont on a plus haut marqué le caractère.

Résumons les idées essentielles qui se dégagent des écrits qu'on vient d'analyser, et dont l'ensemble représente ce que l'on pourrait appeler la *période cartésienne* de l'activité scientifique de Bayle.

Bayle soutient le principe de la physique cartésienne, la définition du corps par l'étendue, sans qu'à son sens cette définition nous fasse connaître l'être même, la substance corporelle. Et il croit que cette vérité démontrée et limitée à l'ordre des phénomènes peut être de grande utilité pour le rapprochement des partis religieux divisés sur la grande question du dogme de l'Eucharistie.

Philosophe, il ne s'attache pas à un système, mais à la certitude de ce qu'il peut saisir de vérité : il abandonne comme vaine et dangereuse toute prétention à dogmatiser sur les questions qui n'admettent pas l'évidence. Homme d'action, il ne se met pas au service d'un parti : mais il cherche un terrain de conciliation

1. 4e pièce du *Recueil.*
2. 3e pièce du *Recueil.*
3. 6e pièce du *Recueil.*
4. Imprimées à la suite de la *Dissertation sur l'essence des corps.*

pratique entre les partis religieux et croit le trouver dans la règle commune de l'évidence rationnelle. Ce double caractère de sa pensée et de son activité pratique, nous le retrouverons manifeste, dans tout le cours de sa carrière, à travers les diversités d'application que lui imposeront la succession des événements et le progrès de son esprit[1].

1. Au début de l'activité philosophique de Bayle, tout espoir n'est pas encore perdu d'un accord entre les deux religions : il veut favoriser, en soutenant le cartésianisme catholique, le rapprochement des dogmes par un bon usage de *l'évidence rationnelle*. Plus tard, à l'époque du *Commentaire philosophique* (1686), il ne peut plus être question d'accord. Bayle cherche à obtenir des deux religions la *tolérance* réciproque, en leur imposant la reconnaissance commune de l'*évidence morale*.

Enfin dans son *Dictionnaire* et ses derniers écrits, Bayle a pour objectif la destruction du principe religieux, reconnu irréductible à la raison morale comme à la raison spéculative.

SECTION II

BAYLE EN HOLLANDE. — CRITIQUE HISTORIQUE ET MORALE. — POLÉMIQUE RELIGIEUSE. (1681-1688.)

CHAPITRE I

VOCATION A ROTTERDAM. — LE REFUGE.

La tentative de Bayle de trouver dans le cartésianisme un terrain d'entente pour les deux religions est intéressante au point de vue de l'histoire de son esprit : elle ne l'est pas au point de vue de l'histoire du conflit religieux sur lequel elle ne pouvait avoir aucune action effective. L'effort suprême pour le rapprochement avait été fait par Bossuet dans son *Exposition de la foi catholique* (1671) ; — et il était devenu évident que les protestants n'accepteraient jamais un accord sur les bases proposées, accord qui équivalait à une abjuration [1]. — Dès lors la politique royale se prépara à accomplir l'unité religieuse par la violence ; les mesures se succédèrent destinées à réduire au silence les protestants, à annuler leur force de propagande, à affaiblir leur parti avant de le détruire. Successivement leurs académies furent fermées. L'une des premières frappées fut l'académie de Sedan cassée par un arrêt du 9 juillet 1681 [2].

1. Dans l'*Exposition*, Bossuet s'attache à établir que certains points de la doctrine catholique, attaqués par les protestants, sont susceptibles d'une interprétation qui rend ces attaques vaines : il fournit donc les interprétations les plus spirituelles qu'il est possible de l'invocation des Saints, du culte des images et des reliques, des doctrines catholiques de la justification, du mérite des œuvres, des sacrements. Il ne cède rien sur les points capitaux : eucharistie, valeur de la parole non écrite, autorité de l'Église.

2. Desmaizeaux, *Vie de M. B.*, p. xi. « La principauté de Sedan était un

Ce coup chassa Bayle hors de France. Il dut aviser au plus tôt à se pourvoir d'une situation nouvelle.

Un jeune Hollandais de Rotterdam, M. Van Zoëlen[1] apparenté à Paëts, beau-frère de Cornélis de Witt et l'un des premiers personnages de la ville, étudiait alors à Sedan auprès de Bayle, à qui il s'était attaché par des liens d'affectueuse admiration. Ce jeune homme informa Paëts de la disgrâce qui frappait Bayle et l'engagea vivement à s'intéresser à un philosophe d'un si rare mérite et à l'attirer à Rotterdam.

Paëts était un homme d'un esprit distingué, fort cultivé, et de beau caractère. Conseiller de la ville, il était alors considéré comme le chef du parti des Pensionnaires, parti de libéralisme politique et religieux, ami de la paix et désireux d'entretenir de bons rapports avec la France. Ce parti balançait encore la puissance grandissante des Stathouders.

État souverain jusques en l'année 1642. Le duc de Bouillon la céda à Louis XIII qui promit de laisser les choses dans l'état où il les trouvait. Louis XIV ratifia le traité, où il fut accordé de nouveau que la religion protestante y serait maintenue avec tous les droits et privilèges dont elle se trouvait en possession. Mais tous ces avantages ne purent sauver l'Académie. Louis XIV ordonna même qu'elle fût cassée la première. »

C'est, semble-t-il, grâce à ce caractère mi-indépendant de Sedan que Bayle put y demeurer avec un poste officiel, sans être inquiété comme relaps. Cf. lettres à son père du 25 août 1676. O., I, lettre XLII. « On jouissait ici d'une espèce d'immunité, parce que les affaires de religion qui nous regardent se traitent à la cour sur le pied d'affaires étrangères, et ne subissent pas le destin des affaires de religion... »

1. Une version différente de la vocation de Bayle à Rotterdam nous est fournie par les Mémoires de Jean Rou (*Mémoires inédits et opuscules de Jean Rou*, publiés par F. Waddington. Paris, 1857, t. I, p. 187). Bayle aurait été indiqué à Paëts par Jean Rou pour compléter l'École illustre que Paëts voulait ériger pour y placer Jurieu.

Le rôle exclusif que se donne Jean Rou dans ces négociations ne paraît pas d'accord avec les faits. Jean Rou était loin d'avoir avec Bayle des relations assez étroites pour prendre sa cause en mains avec une telle ardeur. D'ailleurs, c'est Bayle lui-même qui nous retrace en détail dans la *Chimère de la Cabale de Rotterdam* l'histoire de l'intervention de Van Zoëlen, et il ne fait pas mention de Jean Rou. Il est fort possible, il est même probable que des négociations furent entamées de divers côtés en faveur de chacun des deux professeurs disgraciés. Mais les rapports que Bayle eut d'abord et conserva toujours avec Paëts paraissent établir que celui-ci s'intéressa directement au philosophe et ne l'appela pas en considération de Jurieu (V. *La Chimère de la Cabale*, etc., O., t. II, p. 717 *b* et suiv., et lettre de B. à son père. Rotterdam, 30 octobre 1681, O., t. IV, p. 129.)

Paëts usa généreusement en faveur de Bayle de sa grande influence : il travailla à lui préparer une situation à Rotterdam.

Mais l'affaire prit du temps. Tandis qu'elle se négociait, Bayle vint à Paris et s'enquit des possibilités qui pourraient s'offrir à lui au cas où la combinaison hollandaise échouerait. Il songeait à l'Angleterre. Il songeait aussi, et là sans doute allaient ses plus secrets désirs, à trouver un établissement sans sortir de France [1]. Il paraît même que des ouvertures lui auraient été faites par le comte de la Bourlie, gouverneur de Sedan [2]. Mais la condition des avantages qu'on lui proposait était son changement de religion : Bayle refusa de s'y soumettre, donnant une preuve de son désintéressement parfait et de la délicatesse de sa conscience. Si faible que pût être déjà son attachement à la foi de son parti, il avait un sens vif de ce qu'il y a de vil dans le trafic plus ou moins déguisé des choses de conscience. A égalité de bonne foi, on convertira plus aisément un dévôt qu'un sceptique : car celui-ci, ayant le sens net de la libre décision qui suit la critique, sera moins exposé à ruser, à son insu, avec son propre esprit.

Comme il se préparait à passer en Angleterre, Bayle reçut une lettre de Paëts l'informant qu'une pension lui était accordée par la ville de Rotterdam, avec permission d'enseigner la philosophie. Le 30 octobre 1681 il arriva à Rotterdam, où il fut gracieusement reçu par la famille de Van Zoëlen et par Paëts.

Jurieu ne tarda pas à venir le rejoindre. En leur faveur, Paëts obtint que la ville érigeât une *École illustre* [3] où Jurieu fut nommé professeur en théologie, Bayle, professeur en philosophie et en histoire.

La vocation à Rotterdam de Bayle et de Jurieu n'est pas un fait isolé.

C'est un épisode du mouvement d'émigration des protestants hors de France qui commença bien avant la Révocation de l'Édit

1. Lettre à Minutoli, 17 septembre 1681 (O., t. IV, p. 602).

2. *Cab. Chim.*, O., t. II, p. 654 *b* : « Il n'y a que mon attachement à la religion réformée qui m'ait empêché de m'arrêter à Paris, lorsque la suppression de l'Académie de Sedan m'eut dépouillé de ma profession. Car dès ce temps-là M. le comte de la Bourlie, gouverneur de Sedan, qui a eu l'honneur d'être sous-gouverneur du Roi, me fit entendre en deux mots qu'il ne tiendrait qu'à moi de faire fortune et qu'il était temps que j'y songeasse. »

3. Lettre de Bayle à son père. Rotterdam, 30 octobre 1681 (O., t. IV, p. 124).

de Nantes, et s'accentua à mesure que des édits nouveaux ôtaient aux protestants des droits, détruisaient leurs Académies et leurs Églises. Les pasteurs dépossédés passaient les frontières, appelés par les pays étrangers avides de se nourrir d'esprit de France[1]; les plus fortunés et les plus fermes de cœur parmi les fidèles suivaient leurs pasteurs, s'expatriaient pour garder l'intégrité de leur foi.

Ainsi se constituèrent en Hollande, en Angleterre, en Prusse et chez les princes protestants d'Allemagne, des colonies de français appartenant à l'élite de la nation, exaltés par le sentiment de la lutte et du sacrifice. Le « Refuge » de Hollande fut un des plus nombreux et le plus dense, les protestants français faisant masse dans le petit pays, où l'on se serrait pour faire place aux hôtes bienvenus, aux héros du parti de la Réforme.

C'est dans cette société des réfugiés, frémissante de la nouveauté de sa vie, émue de regrets, de haine, de passion religieuse, de désir d'action, que Bayle avec Jurieu se trouve plongé à Rotterdam.

La vie d'amicales et intimes relations, qui continua entre les deux hommes, ne pouvait manquer d'être tôt troublée par l'activité nouvelle qui s'imposait à leurs esprits, au contact de ce milieu enfiévré.

1, Avant Bayle et Jurieu, Étienne le Moine, de Caen, André Rivet, Frédéric Spanheim avaient passé aux Pays-Bas. Le célèbre Pierre Dumoulin, beau-père de Jurieu, était pasteur de l'Église de Leyde ; Charles Drelincourt, professeur à l'Université. Beaucoup de fidèles suivaient leurs pasteurs. En dépit des défenses royales, les frontières de France laissaient filtrer de nombreux émigrants : en 1681, la seule ville de Rotterdam décida de construire 1 000 maisons pour servir d'abri aux familles françaises (Weiss, *Histoire des réfugiés protestants de France*, t. II, livre V, chap. 1).

CHAPITRE II

LES *PENSÉES DIVERSES SUR LA COMETE*[1]

(1681)

Le premier livre par lequel Bayle se fit connaître comme écrivain fut imprimé à Rotterdam la première année de l'installation de Bayle en cette ville ; il l'avait entièrement composé à Sedan, à la fin de son séjour.

L'occasion du livre fut l'apparition d'une grande comète qui provoqua, en 1680, une poussée de superstition populaire. Très généralement dans le public, et non pas seulement parmi les illettrés, on reconnaissait dans le phénomène sidéral un présage de malheur, un signe mystérieux de colère divine. Si enraciné était le préjugé que certains savants, comme le cartésien Mallemant de Messange[2], cherchaient et trouvaient, dans la nature physique des comètes, des raisons à leur rôle de porte-malheur.

Nous avons vu[3] que la curiosité de Bayle s'était de bonne heure portée vers la critique des superstitions, terrain libre où s'exerçait volontiers l'exégèse commençante. Les superstitions relatives aux comètes appartenaient à un ordre de croyances mi-religieuses, mi-magiques, où des restes vivaces de paganisme persistaient mêlés aux habitudes de la foi chrétienne ; sans être sanctionnées par l'autorité de la religion, ces superstitions avaient

1. Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre MDCLXXX. Rotterdam, vers 1681. Bayle n'avait pu trouver en France qui se chargeât de l'édition.

Des changements importants ont été apportés dans les éditions successives au texte de la première édition. Ce texte est rétabli en notes dans l'édition des *Œuvres* de 1737.

2. Mallemant de Messange. *Dissertation sur les comètes,* citée par Bayle. *Pensées Diverses,* première édition, section XIII, O. d., p. 13 note.

3. V. suprà, p. 25.

aux yeux des croyants un caractère vénérable, en vertu de la proche parenté qui unit entre elles toutes les formes de la foi au surnaturel. Elles offraient des conditions particulièrement favorables à une étude critique du *préjugé* : assez distinctes des dogmes chrétiens pour que la critique n'en fût pas dangereuse ; assez proches de ces dogmes pour qu'elle portât généralement sur les croyances au surnaturel.

La comète de 1680 fournit à Bayle l'occasion de mettre en lumière les connaissances et les pensées qu'avait accumulées en lui toute une jeunesse d'études et de méditations : plus librement que sur un sujet de philosophie cartésienne, il put donner carrière à son esprit dans un champ qu'il étendait à son gré.

C'était un lieu commun, pour les controversistes protestants, de signaler dans le catholicisme des traces de paganisme : Bayle ne manque pas à son rôle de tenant du protestantisme, qui lui fournit la meilleure occasion de rapprocher de la religion chrétienne les préjugés qu'il critique. Pour donner à la chose plus de piquant, il prend le masque d'un catholique[1], masque d'ailleurs fort transparent qui n'était destiné à tromper personne ; et il n'y eut personne en effet qui n'aperçût facilement que l'auteur appartenait à la religion réformée. Mais il y eut sans doute bien peu de lecteurs assez perspicaces pour percer plus loin encore jusqu'aux véritables intentions de l'auteur et apercevoir la réelle portée de sa critique.

L'objectif réel de Bayle, ce n'est pas la superstition des catholiques, mais la superstition en elle-même. Ce qui est pour lui en jeu, ce n'est pas l'intérêt des deux religions, et l'avantage que l'une peut prendre sur son adversaire ; c'est l'intérêt de la vérité humaine. Il étudie et il attaque la superstition dans sa racine qui est la crédulité des hommes, le respect aveugle de l'autorité traditionnelle ou de l'affirmation universelle ; il l'attaque avec la seule arme qui en puisse venir à bout : la critique rationnelle. De là l'ampleur de ce livre, sa valeur générale, absolue ; de là aussi son caractère inquiétant pour la religion elle-même : où s'arrêtera l'œuvre de la critique ? Quelle barrière placer entre les super-

1. O. d., t. III, *Pens div.*, préface, p. 4 *b*.

stitions et les croyances, l'autorité du prodige et de la tradition une fois ébranlée?

Les *Pensées diverses* n'ont pas un plan plus rigoureux que le titre ne le fait attendre : le sujet sert d'occasion et de lien à des idées que l'auteur est aise d'exprimer ; pour se donner plus de liberté encore, Bayle a donné la forme de lettres à cet écrit dont il reconnaît lui-même, non sans coquetterie, le défaut de construction [1].

Cependant à travers les digressions, les détours et les retours d'une pensée qui s'amuse en chemin, on peut distinguer, sinon trois parties tranchées, du moins trois groupes d'idées qui se succèdent en se pénétrant, à la façon des vagues qui déferlent. Bayle en premier lieu se livre à une critique générale du *préjugé,* étudié dans ses sources [2] ; ensuite, envisageant plus spécialement le prodige religieux, le *miracle,* il propose, au cas d'incertitude, de soumettre les faits de ce genre au *criterium de l'utilité morale* [3] ; enfin il établit, sous forme digressive, l'indépendance réciproque de la religion et des bonnes mœurs [4].

La croyance aux effets funestes des comètes n'est fondée sur aucune raison solidement établie, mais, comme tous les faux préjugés, sur une foule d'autorités dont la valeur n'a pas été critiquée : sur les légendes des poètes, sur le témoignage des historiens, sur la tradition, et aussi sur l'affirmation de quelques philosophes [5], qui au lieu de chercher la vérité s'acharnent à rendre raison du préjugé populaire.

Les historiens méconnaissent souvent leur mission qui est de rapporter exactement les faits et se plaisent à les embellir de fictions ; lors même qu'ils sont sincères et exacts, leur autorité ne s'étend nullement à l'interprétation merveilleuse qu'ils peuvent donner à une succession de faits, telle que l'apparition d'une comète et les malheurs

1. O. d., t. III, *Pens. div.*, préface, p. 4 *b*.
2. *Pens. diverses*, sections I à LVII (p. 40).
3. *Ibid.*, sections LVII à CXIII, p. 40 à 75.
4. *Ibid.*, section CXIV, jusqu'à la fin, p. 75 à 128. Les dernières sections de l'ouvrage reprennent et développent sous un nouveau jour des idées précédemment exposées.
5. *Ibid.*, sect. V et VI.

survenus dans l'année qui suit cette apparition [1]. Si l'on examine de sang-froid les faits prouvés de l'histoire, on ne trouve pas qu'il soit arrivé plus de malheurs dans les années qui ont suivi les comètes qu'en tout autre temps [2]; la vérité historique correctement établie s'oppose à la fausse autorité des historiens. Si l'on cherche les vraies explications des événements, on trouve que les événements que l'on attribue à l'influence des comètes pouvaient être aisément prédits, en dehors de toute astrologie, par quiconque aurait bien pénétré la situation générale des affaires, les passions et les intérêts des princes.

La tradition, ce n'est pas autre chose que les affirmations de deux ou trois personnes répétées par la foule innombrable des crédules : le fameux argument du « *consentement général des peuples* » perd toute espèce de valeur sitôt qu'on analyse les causes de ce consentement et que l'on envisage les opinions démontrées fausses qui ont auparavant joui longtemps de l'approbation générale : telle la croyance au caractère surnaturel des éclipses [3].

Quant aux affirmations des philosophes, elles n'ont, en l'espèce, aucune valeur : car leur témoignage n'est d'aucun poids dès qu'ils ne suivent plus la raison toute pure, mais se rallient à une opinion commune par respect de cette opinion, dès qu'ils cessent de penser en philosophes pour croire en théologiens, s'imaginant « que le consentement général de tant de nations dans la suite de tous les siècles, ne peut venir que d'une espèce d'inspiration, *vox populi, vox Dei* [4] », s'arrêtant de raisonner à la première apparence de mystère.

Sitôt que l'on raisonne en physicien on ne trouve plus aucune explication raisonnable aux maléfices des comètes [5].

Cette argumentation générale décèle déjà chez Bayle une idée singulièrement nette, quoique embryonnaire encore de l'analyse critique, de ses applications à l'histoire et à la philosophie, de son usage contre cet ennemi redoutable de la vérité : le préjugé.

1. *Pens. div.*, sect. V et VI.
2. *Ibid.*, sect. XXIV à XLV.
3. *Ibid.*, sect. VII, XXII, XLV à LVII.
4. *Ibid.*, section VIII.
5. *Ibid.*, sections IX à XVII.

Mais la critique directe de la superstition n'est qu'accessoire dans les *Pensées diverses*. Les présages des comètes, considérés comme avertissements divins, peuvent être assimilés aux miracles qui sont de foi, et soutenus d'arguments théologiques. C'est de ce point de vue que Bayle tient à considérer la question : il s'attaque particulièrement au préjugé théologique.

Son argumentation, dont il revendique l'invention, et qui est la pièce maîtresse du livre, peut se résumer ainsi : Si les comètes sont des présages divins, leur production n'est pas un effet des lois générales de la nature, mais d'une opération spéciale de Dieu, d'un *miracle*. Or Dieu ne peut faire des miracles qui ne servent pas à rendre les hommes meilleurs, ni à les amener à la vraie foi ; la croyance aux comètes n'ayant eu d'autre effet dans l'antiquité que d'enfoncer plus avant les peuples païens dans l'idolâtrie, les comètes ne peuvent être des présages miraculeux[1].

C'est tout simplement un criterium de la réalité des faits miraculeux que Bayle nous offre ici ; chose délicate, au point de vue théologique : le fondement de la religion chrétienne étant surnaturel, donc miraculeux.

Bayle ne nie pas à priori le miracle : s'il est des *faits avérés* qui ne puissent aucunement être expliqués par la raison naturelle, il faut les admettre comme miraculeux. S'il y a doute sur l'existence d'un fait miraculeux, ou sur le caractère miraculeux d'un fait, le doute doit profiter à la raison naturelle, à la négation du miracle : « Les écoles de théologie, aussi bien que celles de philosophie, nous enseignent qu'il ne faut multiplier ni les êtres, ni les miracles sans nécessité[2]. »

Il admet néanmoins qu'on puisse être incliné à admettre un miracle incertain, si ce miracle est utile à la gloire de Dieu, en d'autres termes s'il a un intérêt moral ou religieux. La maxime *cui bono* est donc le criterium pratique qui doit nous faire admettre ou rejeter un fait miraculeux qu'on voudrait nous persuader sans raisons démonstratives[3].

Rien de plus modéré que cette doctrine de miracle, et, en apparence au moins, rien de plus raisonnablement orthodoxe.

1. *Pens. div.*, sect. LVII.
2. *Ibid.*, sect. CCXXIII, p. 137.
3. *Ibid.*, sect. CCXXIII, p. 137.

La défiance à l'égard du prodige, l'attachement à l'évidence naturelle, Bayle les partage avec tous les cartésiens. Ceux-ci, à vrai dire, en France tout au moins, manifestent, en général, comme fit leur maître, à l'égard des choses religieuses, une prudence pleine de respect, ou un respect plein de prudence. L'un d'eux pourtant et le plus illustre, ose rapprocher et unir sa foi scientifique et sa foi religieuse, également fortes et ardentes : Malebranche veut et croit l'identité fondamentale de la raison et de la foi.

Dans sa philosophie de la nature il a rencontré le miracle : et il a donné tout son effort à réunir la nature que l'on voit et le miracle que l'on croit en une nature supérieure que l'on pense et que l'on adore. Dans un élan de familiarité touchante, il supplie Dieu, il félicite Dieu d'agir par les voies naturelles, plus dignes de sa sagesse et de sa puissance, lesquelles paraissent plus admirablement lorsqu'il couvre la terre de fruits et de fleurs par les lois générales de la nature, que lorsque, par des volontés particulières, il fait tomber le feu du ciel pour réduire en cendres des pécheurs et leurs villes[1]. Le déluge des eaux, qui jadis couvrit le monde, le déluge de feu qui à la fin des siècles le dévorera, Malebranche voudrait y voir des révolutions naturelles, prévues et voulues par Dieu en accord avec les fins morales qu'il se propose. Son esprit, glissant sur cette pente, s'entraîne, s'anime... Pour l'arrêter, soudain il fait parler Jésus lui-même : « Courage, mon fils, admire la conduite de ton Dieu. Suis les principes que je t'ai exposés. Mais suspends ton jugement sur tes nouvelles réflexions... ; sache... que la simplicité des lois naturelles ne pouvant exécuter tout ce que l'*ordre* veut que Dieu fasse, il est nécessaire qu'il arrive quelquefois des miracles pour ajouter ce qui manquerait à son ouvrage s'il n'agissait jamais par des volontés particulières, ou si quelque intelligence, en conséquence d'un ordre établi qui t'est inconnu, ne le déterminait à agir autrement que n'exigent les lois naturelles qui te sont connues[2]. » Lors même qu'il réfrène son ardeur de physicien rationaliste, Malebranche ne renonce pas à postuler une intelligibilité suprême, un

1. *Méditations chrétiennes*, VII, 22.
2. *Ibid.*, 24.

ordre moral et divin d'où découlent avec la même régularité logique ce que notre esprit borné appelle grâce et miracle, et ce qu'il appelle nature.

La doctrine de Bayle est, quant au contenu, à peu près la même que celle de Malebranche. Mais tout autres le ton et la méthode : au lieu de s'abandonner à la contemplation des lois universelles, il formule une règle critique : n'admettre comme miraculeux que les faits avérés inexplicables par la raison naturelle. Au lieu de découvrir avec extase au-dessus de la nature et du miracle un ordre éternel, moral et divin, il énonce une règle complémentaire : en cas de doute sur un fait miraculeux, n'admettre le miracle que s'il est évidemment utile pour la religion ou le perfectionnement moral des hommes.

Un exemple, qu'il développe avec une complaisance peut-être maligne, fait ressortir le danger pour la religion de la méthode critique selon laquelle il établit sa doctrine si modérée du miracle.

Considérons ce texte de l'Écriture : « *Indurabo cor Pharaonis* », *J'endurcirai,* dit l'Éternel, *le cœur de Pharaon !...* Au sens littéral, il y a là l'énoncé d'une volonté particulière de Dieu, intervenant pour changer le cours naturel des pensées du roi égyptien : miracle contraire à l'intérêt de la gloire divine, telle que notre jugement humain du bien et du mal nous permet de la concevoir. — Servons-nous de nos deux règles : s'il n'est pas avéré, comme fait certain et comme miracle, nous rejetterons ce miracle odieux : « Mais si nous avions une révélation expresse qui nous assurât que l'intention du Saint-Esprit a été que ces paroles fussent prises dans toute la rigueur de la lettre, l'Église ne manquerait pas d'y déférer, imposant silence à la raison, et lui démontrant que, puisque Dieu, qui est la règle et la source de la sainteté et de la justice, nous déclare qu'il a endurci le cœur de Pharaon au pied de la lettre, cet endurcissement est un acte qui ne choque ni sa sincérité, ni sa justice, ni sa sainteté[1]. »

On n'est pas plus orthodoxe. Mais l'excès même de cette orthodoxie est inquiétant. Si la révélation nous obligeait à admettre un tel miracle méchant, qui choque notre sens de justice, comment ne pas sonder cette révélation elle-même ? Comment

1. *Pensées diverses*, sect. CCXXV.

ne pas rechercher si le fait de la révélation est lui-même avéré ? En face de l'hypothèse devant laquelle Bayle se plaît à l'amener, notre esprit est [illegible] pour se soustraire à une conclusion qui lui répugne, [illegible] contre la parole sacrée. [illegible] ne suffit pas à écarter le sens littéral. La [illegible].

Si les comètes étaient des prodiges par lesquels Dieu ramène à lui les hommes frappés de terreur, il aurait, dans les temps antiques, travaillé pour les idoles, puisque les païens conjuraient les présages en sacrifiant à leurs faux dieux ; donc, en vertu du [illegible] déterminé, les comètes ne sont pas des prodiges divins.

L'argument est bon à condition qu'on accorde que ce n'est pas un plus grand mal pour les hommes de ne rendre aucun culte à la divinité, que d'adorer des faux dieux. — De là la longue digression où Bayle s'engage pour démontrer cette thèse d'apparence fort bénigne : « Que l'athéisme n'est pas un plus grand mal que l'idolâtrie. »

Négligeons les raisons d'ordre religieux dont l'intérêt est secondaire. L'essentiel de la démonstration de Bayle a trait à la morale : il venge l'athéisme de l'accusation qu'on lui jette d'être la cause de la corruption des mœurs. Les athées sont capables de bonnes mœurs.

Le préjugé contre la moralité des athées vient d'une idée fausse que l'on se fait des mobiles des actions des hommes[1]. On se figure qu'elles dépendent de la connaissance qu'ils ont de la vérité religieuse, de la Providence, des récompenses et des châtiments de l'autre vie. Or il n'en est rien : ce ne sont pas les opinions générales de l'esprit qui nous déterminent à agir, mais les passions présentes du cœur ; c'est « le tempérament, l'inclination naturelle pour le plaisir, le goût que l'on contracte pour certains objets, le désir de plaire à quelqu'un, une habitude gagnée dans le commerce de ses amis, ou quelque autre disposition qui résulte du fond de notre nature[2] ».

1. *Pens. div.*, sect. CXXXIII à CLXXXX.
2. *Ibid.*, sect. CXXXVII, p. 88.

Cette indépendance des croyances et des mœurs est un fait que l'on constate : les chrétiens, en possession de la vérité parfaite sont-ils exempts de vices ? Non : en fait la société chrétienne est aussi corrompue qu'aucune autre ; on n'a qu'à prendre au hasard des exemples démonstratifs : Bayle en passe en revue un grand nombre, et invoque à l'appui un témoignage qui n'est pas suspect : celui du P. Rapin, dans son livre intitulé : « *La foi des derniers siècles*[1] », où il fait un tableau fort poussé des mœurs de son temps. — Sans doute il n'en serait pas ainsi « si nous avions une véritable foi, qui n'est jamais séparée de l'amour de Dieu, et si nous suivions les lumières de notre conscience et si nous étions de véritables chrétiens[2]. » Mais on peut fort bien n'avoir pas cette véritable foi, et croire néanmoins que la doctrine de l'Évangile est véritable.

En revanche les faits prouvent que des athées peuvent être capables de vertu : le « détestable Vanini », l'impie Épicure furent d'honnêtes gens. Ils le furent même de façon éminente, hors de tout intérêt passionnel, par la vertu seule de leur raison suppléant ainsi la *véritable* foi chrétienne.

Lorsque après les longs développements où sont exposées les idées qu'on vient de résumer, on lit en conclusion : « que l'athéisme est en soi l'état d'une malédiction et d'un abandon qui fait frémir », mais non « le dernier degré de l'abaissement quand on le compare avec les infamies du paganisme », il est difficile de ne pas trouver la conclusion bien faible pour la force des prémisses. — En réalité ce n'est pas entre l'athéisme et l'idolâtrie que la question de la valeur morale s'agite : c'est entre l'athéisme et tout dogme surnaturel ; et Bayle la résout avec une singulière hardiesse en détachant les mœurs de toute croyance religieuse, de toute opinion générale, en établissant leur entière indépendance.

Les *Pensées diverses* ont dans l'œuvre de Bayle une importance très grande. Ce premier ouvrage est celui qu'il a écrit avec le plus de liberté, sans qu'aucune préoccupation extérieure vînt dévier ou masquer le mouvement naturel de sa pensée.

Nous y apercevons clairement l'indication d'une *méthode* qui

1. *Pens. div.*, sect. CL, p. 96.
2. *Ibid.*

consiste dans l'examen critique des *faits*, servant à dissoudre les préjugés, c'est-à-dire les croyances dont l'origine obscure et multiple est couverte par l'assentiment général ou les affirmations dogmatiques.

Nous y voyons en second lieu la domination chez Bayle de la préoccupation morale, et l'idée qu'il se fait de la moralité humaine directement liée à la nature de l'homme et indépendante de toute croyance de l'esprit. Nous y voyons enfin l'application que Bayle fait déjà et nous pressentons celle qu'il pourra faire de son principe moral et de sa critique aux questions religieuses, avec lesquelles s'agitent alors, en pratique, les intérêts moraux et sociaux de l'humanité. Critique, morale indépendante : ces deux éléments essentiels des doctrines de Bayle sont présents et actifs, dans le livre de la comète.

Avec une singulière constance, avec une singulière unité de vues sur les points essentiels, l'œuvre entière de Bayle se constituera sur cette ébauche. Bayle n'a pas eu besoin de façonner de système pour rester d'accord avec lui-même.

Bayle ne tarda pas à se laisser connaître comme l'auteur des *Pensées diverses*. Jurieu lui reprocha amicalement de ne pas l'avoir mis d'abord dans la confidence ; Bayle s'éclaircit avec lui touchant quelques points du livre[1]. Les éclaircissements satisfirent sans doute l'esprit scrupuleux du théologien : l'amitié des deux hommes ne paraît avoir subi de là aucune altération.

Le livre eut grand succès : en moins d'un an la première édition fut enlevée et l'ouvrage se réimprima.

Désormais Bayle, moins surchargé de classes qu'à Sedan, voue à sa tâche d'écrivain toute son activité disponible : l'œuvre écrite absorbe en entier ses forces de pensée et d'action ; tous les événements de sa vie sont contenus dans ses livres ou produits par eux.

1. *Chimère de la cabale démontrée.* — Préf. O. d., t. IV, p. 719.

CHAPITRE III

LA *CRITIQUE GÉNÉRALE DE L'HISTOIRE DU CALVINISME*

(1682)

L'acuité croissante de la crise religieuse en France, qui faisait la préoccupation unique et violente des réfugiés de Rotterdam, l'intérêt concentré sur ce grave événement de la vie nationale amenèrent Bayle à prendre rang dans la bataille des partis : La *Critique générale de l'histoire du calvinisme du P. Maimbourg*[1] est un livre d'un tout autre ordre que les *Pensées diverses* : c'est un livre d'action lié aux événements et à la polémique.

Le temps n'est plus où l'on pouvait raisonnablement espérer trouver les moyens d'un accord dogmatique entre les partis catholique et réformé. Dans le parti catholique, une nouvelle méthode de polémique est apparue, plus rapide, plus décisive, donc mieux en harmonie avec la politique religieuse du roi, de plus en plus impérieuse et pressante : au lieu de comparer les dogmes, on simplifie maintenant la discussion en cherchant le criterium de la légitimité des Églises en conflit. L'œuvre-type de ce mode de controverse est le livre de Nicole intitulé : *Préjugés légitimes contre les calvinistes*[2], dont l'argumentation puissante suscita des réponses des meilleures plumes du parti protestant. Cet ouvrage, sous l'apparence de se borner à des questions préjudicielles découvre hardiment le point vif du conflit religieux : la légitimité de la foi. Les réformés sont mis en demeure de prouver la légitimité de leur Église ou de se soumettre : ensuite on les soumettra. — La méthode des préjugés est la dernière sommation qui

1. *Critique générale de l'histoire du calvinisme de M. Maimbourg*. A Villefranche, chez Pierre Le Blanc, MDCLXXXII.
2. 1671.

s'adresse encore à l'esprit : ensuite, on emploiera la violence contre ceux qui par mauvais vouloir refuseront de se rallier à la vérité.

Le livre de Maimbourg marque une étape de plus vers la violence : il la laisse pressentir, et d'avance en fait l'apologie.

Maimbourg est une curieuse figure de ce temps : jésuite à la solde du roi, jésuite chassé de son ordre pour son gallicanisme. Mais il ne faut pas prendre trop au sérieux ces brouilles de pontife à roi : Maimbourg savait sans doute que les sévérités de Rome s'adouciraient de paternelles complaisances, quand il écrivait une préface gallicane à un livre destiné à préparer la voie aux suprêmes persécutions et à la révocation de l'Édit de Tolérance.

Telle est bien la destination de l'*Histoire du calvinisme.* Sous le couvert de l'histoire, commode pour se donner des airs d'impartiale certitude, Maimbourg jette l'odieux sur les actes des protestants de France dans les démêlés politiques et les guerres de religion, prétend établir le droit absolu du roi à restaurer, en dépit des édits de ses prédécesseurs, l'unité religieuse dans le royaume; et montre dans la persécution l'action d'une sollicitude paternelle, le juste châtiment d'une méchante opiniâtreté.

Maimbourg n'était pas un écrivain méprisable[1]. Son livre contenant l'accusation et la menace, coïncidant avec la succession des édits répressifs, apparut aux protestants comme un présage peu équivoque des malheurs qui allaient se déchaîner. — Pour se défendre jusqu'au bout, il était urgent d'improuver l'accusation, de protester contre la menace. On se prépara dans le camp réformé à répondre à l'attaque de Maimbourg. Bayle voulut intervenir dans un débat dont l'intérêt n'était plus dogmatique, seulement, mais humain. Sa merveilleuse facilité de plume lui permit d'être le premier à répondre au livre du jésuite.

La *Critique générale de l'histoire du calvinisme de Maimbourg* tranche singulièrement sur l'ordinaire des ouvrages de polémique. La préoccupation habituelle des polémistes religieux est de réfuter point par point l'argumentation de l'adversaire, de démontrer la

1. Bayle en plusieurs endroits de sa correspondance parle avec éloges de ses ouvrages historiques (V. notamment O., IV, p. 555).

fausseté de toutes ses allégations, d'attaquer par représailles les dogmes de la religion adverse et les actes de ses défenseurs. Bayle n'entreprend pas une réfutation de ce genre. Sa visée est plus générale : il s'attaque à un mode de pensée que le livre de Maimbourg représente : à l'esprit de secte, qui remplace la recherche du vrai par l'argumentation apologétique, la conscience morale par la dévotion aveugle aux intérêts d'un parti religieux, et dont l'expression la plus fidèle et la plus audacieuse est donnée dans la doctrine de l'infaillibilité.

L'esprit de secte n'était pas propre à Maimbourg, ni aux catholiques : il animait les controversistes des deux partis : les protestants défendaient contre la prétendue vérité catholique la vérité protestante. Bayle, apologiste du parti protestant persécuté, ne se place pas au point de vue de la vérité protestante : il ne défend pas une secte ; il critique en général des principes contraires à la morale et à la vérité.

De là le ton qui règne dans sa critique de Maimbourg. Se distinguant en cela des polémistes de parti, même des plus modérés, les mots haineux sont absents de son vocabulaire ; il ne répond pas à l'injure par l'injure ; il n'insulte pas les adversaires et ne cherche pas à jeter le discrédit sur eux.

Il reconnaît en Arnaud un grand homme « quoiqu'il ait écrit contre notre religion avec tous les emportements imaginables et avec un débordement de bile bien plus grand que celui du P. Maimbourg ; car il faut honorer le mérite partout où on le rencontre, sans écouter son ressentiment[1] ». Maimbourg n'a pas craint de renouveler contre les protestants les accusations d'inconduite qui éclataient dans la colère des premières controverses, et avaient été ensuite délaissées pour le plus grand bien des deux partis : sur ce terrain, Bayle se refuse à le suivre : « Je voudrais pour l'honneur des deux partis que la mémoire de tous ces désordres s'abolît entièrement ; car il me semble que si les païens étaient aussi savants que nous, ils en tireraient de grands avantages pour nous bien embarrasser[2]. »

1. *Critique générale de l'hist. du calv.* (O., t. II, p. 29).
2. *Critique générale de l'hist. du calv.* (O., t. II, p. 69. — Cf. *ibid.*, p. 18 *b*).

Maimbourg use de l'histoire pour noircir les réformés. Bayle ne s'en sert pas pour les blanchir aux dépens des catholiques; mais il essaye, en l'appliquant aux assertions de Maimbourg, la puissance de la critique historique. Il s'attache à faire ressortir les chances d'erreur que porte avec elle toute assertion historique; il nous montre les fantômes dont les passions de parti peuplent l'obscurité du passé[1]. Puis il découvre dans le caractère personnel de l'historien du calvinisme des marques d'animosité, de parti pris, d'insincérité utilitaire qui suffisent à jeter le discrédit sur sa véracité d'auteur[2]. Mieux que les contre-assertions les plus violentes, ces principes de *pyrrhonisme* ou mieux de *criticisme historique* attaquent les bases mêmes de l'édifice historique de Maimbourg. Il est inutile dès lors de le démolir pierre à pierre; il suffit de démontrer exactement la fausseté de quelques assertions: les présomptions d'inexactitude étant ainsi justifiées, rien ne subsiste de la valeur historique de l'ouvrage[3].

Bayle se garde bien de diminuer sa victoire, et de prêter le flanc à des représailles en élevant lui-même un monument à la vertu des protestants calvinistes et à la honte des catholiques: il borne son rôle à rétablir le plus possible de vérité historique. Ainsi sur le sujet des guerres de religion, dont les deux partis s'imputent la faute: Bayle estime que ces querelles n'ont rien à faire avec les principes des deux religions; elles sont l'effet non de convictions religieuses, mais de visées politiques: « Reconnaissons que ni le duc de Guise, ni le prince de Condé n'ont agi par principe de la religion, mais par cet esprit de politique et de vanité qui fait que les grands d'un royaume, Hérétiques, Schismatiques, Romains, Grecs, Turcs, Perses, Africains, Chinois, Chrétiens, Infidèles et tout ce qu'il vous plaira, forment plusieurs partis, pour se supplanter les uns les autres, principalement dans une minorité[4]. »

Passons du fait au droit: la méthode est la même.

1. *Ibid.*, Lettre I et II.
2. *Ibid.*, Lettre IV et V.
3. Ces démonstrations historiques occupent la majeure partie de la *Critique générale*, enveloppées et coupées de digressions destinées à jeter de l'agrément sur des matières arides.
4. *Critique gén. de l'hist. du calv.* (O., t. II, p. 75 *b*).

Ayant, comme historien, noirci le parti protestant, Maimbourg, comme théologien, fait l'apologie de l'intolérance : le châtiment des hérétiques, l'extirpation de l'hérésie est non seulement un droit, mais un devoir sacré pour le prince ; ayant le bonheur de posséder la vérité, il doit user de sa force pour en établir le règne sur les consciences. Cette thèse, qui appartient logiquement à la religion révélée, sera hardiment soutenue par le clergé de France pendant les dernières années qui précèdent la révocation[1] et, l'acte consommé, magnifiquement proclamée dans le remerciement, solennel que Bossuet, dans l'Oraison funèbre de Le Tellier, adresse au roi : « Touchés de tant de merveilles, épanchons nos cœurs sur la piété de Louis. Poussons jusques au ciel nos acclamations, et disons à ce nouveau Constantin, à ce nouveau Théodose, à ce nouveau Marcien, à ce nouveau Charlemagne, ce que 680 pères dirent autrefois dans le concile de Chalcédoine : « Vous « avez affermi la foi, vous avez exterminé les hérétiques, c'est le « digne ouvrage de votre règne, c'en est le propre caractère. Par « vous l'hérésie n'est plus. Dieu seul a pu faire cette merveille. »

Maimbourg affirme le droit à l'oppression des consciences au nom de la vérité catholique méprisée. Bayle ne lui oppose pas un instant la vérité supérieure de son parti. Il se tient à un point de vue général, extérieur à tout intérêt de parti. Examinant les choses en critique, il remarque qu'il en est de la vérité dogmatique exactement comme de la vérité des faits : elle apparaît avec diverses couleurs sur les drapeaux des différents partis : chaque secte se déclare en possession de la vérité. Si l'on admet comme un droit de la vérité religieuse l'oppression des opinions différentes, ce droit appartient aussi bien aux protestants contre les

1. Dès 1682, l'*Avertissement pastoral de l'Église gallicane à ceux de la R. P. R. pour les porter à se convertir et à se réconcilier avec l'Église*, élaboré et lancé par l'Assemblée du clergé de France de 1681, est, à l'égard des protestants, une sorte d'ultimatum précédant la contrainte. Cet avertissement suscita, du côté protestant, de nombreuses et véhémentes réponses, notamment celles de Claude, Jacques Basnage et Pajon. — L'apologie de la contrainte est faite ouvertement et de façon quasi officielle dans l'édition nouvelle des lettres de saint Augustin à Vincent et Boniface, publiée en 1685 sous les auspices de l'archevêque de Paris (V *infra*, p. 82). — Maimbourg est en quelque sorte le premier annonciateur officieux de cette doctrine d'intolérance adoptée par le clergé français : de là l'importance particulière de son livre.

catholiques qu'à ceux-ci contre ceux-là, et aussi bien aux plus païens des infidèles contre toute la chrétienté[1]. Dès lors « il est clair que la vraie religion, quelle qu'elle soit, ne doit point s'emparer d'aucun privilège de violenter les autres, ni prétendre que les choses qu'elle peut faire innocemment sont des crimes quand les autres les commettent[2] ». Si l'on admet au sens littéral la parole de l'Évangile « *Contrains-les d'entrer* » les protestants auraient droit de forcer les catholiques d'aller au prêche. Mais le principe de l'intolérance est faux, fausse l'interprétation littérale de la parole évangélique. La contrainte ne doit être produite que par l'excellence des raisons qui forcent de croire, par la toute-puissance de la grâce divine; il faut entendre seulement « que Dieu accorde à ses élus une grâce si victorieuse qu'elle les ravit par une douce violence à leurs passions les plus opiniâtres[3] ».

Cette forme sceptique et générale de la doctrine de la tolérance apparaît ici pour la première fois dans la littérature française[4] : elle est appelée à y jouer au XVIIIe siècle un grand rôle militant, dans la guerre des « philosophes » contre la religion : Montesquieu en particulier en fera le fond de l'argumentation des *Lettres persanes* sur les matières de religion.

Une doctrine de pure négation ne saurait avoir une telle fortune. Mais la forme sceptique recouvre une affirmation positive : Bayle ne conteste les droits de la vérité religieuse que pour établir ceux de la pensée humaine : la pensée individuelle, qui a en elle-même sa valeur morale proportionnelle à sa sincérité et non à son adéquation à quelque prétendue vérité objective : « Qu'il ne me soit pas permis de m'abstenir d'une manière de servir Dieu, qui, de la façon que j'ai l'esprit conditionné me paraît illégitime, que je ne puisse pas honorer Dieu de la manière qui paraît la meilleure de toutes à ma conscience, sans craindre le feu de la Grève ou de la Croix du Tiroir, c'est ce qui me paraît si tyrannique que cela suffit pour me faire croire que la communion de

1. *Crit. gén.* — (O., II, p. 39).
2. *Ibid.*, p. 57.
3. *Ibid.*, p. 94 *b*.
4. Il convient toutefois de rappeler ici le *De hoereticis* de Castellion (1554), ouvrage où la liberté de l'humanisme de la Renaissance s'unit aux premières ardeurs de la Réforme. et dont Bayle s'est vraisemblablement inspiré. — V. *infra*, p. 122, note 1.

Rome ne vaut rien, elle qui n'a jamais pu souffrir qu'on osât la contredire sans exterminer par le fer et par le feu tous ceux qui prenaient cette liberté [1]. » La communion de Rome ne vaut rien parce qu'elle est oppressive; toute communion oppressive, toute prétendue vérité qui ne respecte pas le droit supérieur de la concience individuelle, par cela seul est condamnée. Ce n'est pas au nom de la confession protestante, c'est au nom de la liberté humaine que Bayle s'élève non contre la seule communion de Rome, mais contre toute doctrine d'autorité. Cette revendication est sienne; il l'affirme à plein cœur : « C'est un attentat assurément contre les droits de la Divinité que de vouloir forcer la conscience [2]. »

Cependant l'Église catholique prétend avoir des droits spéciaux à la domination spirituelle : son existence comme corps étant antérieure à la formation des églises protestantes, les protestants n'ont-ils pas fait acte de rebelles dès lors qu'ils se sont séparés par des innovations de l'Église dont ils étaient membres? Soit : mais dites alors que toute innovation religieuse est blâmable, et doit être écrasée. Il fallait donc brûler à petit feu le novateur Jean-Baptiste : « Il fallait pratiquer la même bonne et briève justice contre Jésus-Christ, dès la première fois qu'il ouvrit la bouche contre les Scribes et les Pharisiens, qui étaient depuis si longtemps en possession de la chaire de Moïse [3]. » Bayle repousse ainsi l'accusation de schisme, non en prouvant la légitimité particulière du schisme protestant, mais en justifiant en principe l'innovation, le changement en matière religieuse, par des raisons qu'on pourrait faire valoir en faveur de toutes les hérésies [4].

1. *Crit. gén.* (O., t. II, p. 76).
2. *Ibid.*, (O., t. II, p. 77 *b*).
3. *Ibid.*, p. 59.
4. Il essaie ainsi déjà, autant qu'il est en lui, d'amener les protestants sur la pente dangereuse où ils seront forcés de s'aventurer après que l'*Histoire des églises protestantes* leur aura ôté la possibilité d'une justification traditionnelle.

Bayle accuse la doctrine qui condamne toute innovation, de conduire droit à l'athéïsme et au déïsme. « Car tous ces politiques, qui disent qu'il ne faut jamais souffrir de nouveautés en matière de religion, sont des gens qui n'en croyent aucune, mais qui sont bien aise pourtant qu'il y en ait une parmi le peuple, qui aille toujours son train. » — Il est remarquable que dans l'*Esprit des Lois*, Montesquieu, alors rallié à la politique catholique et admirateur de la diplomatie des jésuites, semble devenir partisan de cette espèce d'intolérance incrédule et politique que Bayle attribue ici au jésuite Maimbourg.

Bayle, pour ruiner les accusations de Maimbourg, pose les conditions générales de la valeur des assertions historiques. Jurieu suit Maimbourg pas à pas : c'est Maimbourg parlant en sens contraire, absolvant, au lieu de les charger, les calvinistes : les adeptes de la *vraie religion* doivent être blancs de tout crime. Après Maimbourg il reprend le portrait des héros des guerres religieuses, l'histoire des intrigues, il plaide en partisan pour Condé, Coligny, de la Noüe. Il relève les vieilles accusations d'immoralité, et, pour salir les adversaires, remue des ignominies. En manière de *récriminations,* il traite en plus de mille pages la matière copieuse des troubles, schismes, guerres, persécutions où l'Église romaine a fait couler le sang.

Quant il conclut, lui aussi, à la tolérance, sa conclusion se ressent des prémisses. Il ne faut pas brûler les hérétiques ; c'est contraire à l'esprit de l'Évangile, aux exemples de Jésus-Christ et des apôtres[1] ; pourquoi les brûler, et non les idolâtres et les infidèles[2] ? D'ailleurs l'ignorance des hérétiques de bonne foi, sans les absoudre devant Dieu, *diminue leur péché devant les hommes*[3]. Qu'il y a loin de ces principes de tolérance à ceux de Bayle[4], de ces raisons puisées du contenu de la doctrine chrétienne aux raisons humaines et universelles de la *Critique générale* ! Le péché est *diminué* par l'ignorance, il n'est pas ôté : diminué, parce que les réformés souffrent trop en France de l'intolérance catholique ; mais non pas ôté : parce que les orthodoxes en Angleterre, en Hollande, tiennent en bride les sectes dissidentes et règnent au dessus de la minorité catholique mise à l'écart.

C'est pourquoi les auteurs sont impies, qui absolvent devant Dieu les erreurs de croyance. C'est aussi pourquoi Jurieu veut que le magistrat intervienne en faveur de la vérité[5]. « Quand les démêlés ne sont pas de la plus grande importance, il les doit assoupir par son autorité, il les doit arrêter en imposant silence aux parties qui veulent émouvoir la sédition : si les hérésies sont capitales et vont à la ruine des plus augustes mystères de la reli-

1. L'*Histoire du calvinisme*, etc., l. IV, p. 117.
2. *Ibid.*, p. 139.
3. *Ibid.*, p. 145.
4. *Ibid.*, etc., l. IV, p. 117.
5. *Ibid.*, etc., p. 195.

gion, il doit y apporter des remèdes plus forts. » « Un prince chrétien doit imposer silence à un hérétique et lui défendre de dogmatiser sur des peines ; et si l'hérétique viole cette défense, il peut être puni légitimement, non plus comme hérétique, mais comme violateur des ordres et des lois du souverain...[1] »

Jurieu ne sort pas de l'ordinaire de la polémique[2] ; il ne s'élève pas au-dessus du débat de deux sectes rivales, il se tient au point de vue de la vérité religieuse, en dépit des distinctions subtiles il est impuissant à rejeter le principe de l'oppression des consciences. Les principes rationnels de Bayle suppriment le débat entre les deux partis en ruinant le fondement religieux de l'intolérance.

Le livre de Jurieu eut peu de retentissement : la critique générale avait à l'avance captivé et satisfait la curiosité du public. Peut-être Jurieu en eût-il quelque dépit. Ce qui est certain, c'est que les deux amis durent prendre conscience de l'antagonisme de leurs pensées respectives, manifeste dans l'opposition absolue de ces deux livres écrits sur le même sujet, contre le même adversaire et pour la même cause.

1. *Ibid.*

2. Ménage le juge avec plus de sévérité. « Le livre de M. Bayle est le livre d'un honnête homme et celui de M. Jurieu celui d'une vieille de prêche » (*Menagiana*, t. II, p. 22, 23, édit. de 1694).

CHAPITRE IV

LES *NOUVELLES LETTRES CRITIQUES*

De 1682 à 1685, la grande opération religieuse achève de s'accomplir ; les édits se multiplient ; les dragons convertissent. La polémique s'enfièvre, s'exaspère ; des cris de colère montent contre les persécuteurs. Dans le peuple, parmi ceux qui ne s'exilent pas, qui n'écrivent pas, mais qui portent tout le poids des souffrances, des ferments de révolte commencent à s'émouvoir. Un premier mouvement de résistance se dessine dans les Cévennes.

Tandis que Jurieu s'emporte en invectives contre Arnaud, contre le clergé de France et la politique du roi, Bayle essaye de réagir contre le courant de la violence : l'attitude des réformés en face de la persécution lui paraît de mauvaise politique ; et il démêle aussi que l'inspiration des indignations et des colères est de même nature au fond que celle qui anime les persécuteurs.

Il échange avec son frère aîné des impressions sur la prise d'armes des Cévennes et du Dauphiné ; et les deux frères, le croyant qui souffre et le sceptique à l'abri, se trouvent d'accord : « J'approuve fort, écrit Bayle, vos sentiments sur la prise d'armes. Nos gens du Dauphiné et des Cévennes ont fort mal fait, leur entreprise n'était point chrétienne et a été fort malheureuse. Nous en avons vu plusieurs petites relations, mais peu exactes et fausses en bien des particularités. Un auteur protestant[1] en a inséré quelques-unes dans un livre nouveau intitulé : *l'Esprit de M. Arnaud* et il eût mieux fait à mon avis de n'en rien dire. »

Dans la même lettre il approuve fort le plan que lui soumet son frère d'un livre destiné sans doute à porter quelque remède à la triste situation des réformés : « Vous jugez bien qu'il faudrait tourner cela d'une manière respectueuse, afin d'avoir quelque

1. Jurieu, lettre à son frère aîné, du 9 janvier 1684 (O., t. I, p. 143 *a*).

lieu de se flatter qu'on pourrait le faire glisser jusqu'au cabinet du roi...[1] »

Sous des apparences toujours de bavardages à bâtons rompus, c'est un livre de ce genre, un livre d'apaisement, de raison et de vérité qu'il publia en janvier 1685, sous le titre de *Nouvelles lettres de l'auteur de la Critique générale de l'histoire du calvinisme.*

Les Nouvelles Lettres approfondissent les doctrines de tolérance et de liberté dont les principes étaient posés dans la critique générale.

L'auteur relègue maintenant au dernier plan les discussions historiques, tout ce qui est propre à une querelle de partis, et donne tout son effort mesuré et méthodique, non contre la persécution catholique, mais contre la persécution en général, contre le fanatisme religieux en général, source perpétuelle des violences. Les actualités les plus irritantes, comme étaient les disputes soulevées par les livres d'Arnaud sont traitées avec une modération qui en assoupit l'ardeur ; elles ne servent que d'occasions à exprimer des vérités générales.

De longues digressions détachent le lecteur de l'âpreté des débats théologiques : volontairement Bayle s'attache à des analyses, à des observations qui nous ramènent des affirmations des partis à la réalité de la nature humaine, de la dogmatique à la pratique[2]. Il fait apparaître lentement la vérité humaine, qui se dégage des faits, au travers des fantômes dont les habitudes religieuses peuplent les esprits et les livres.

Sur les plans ébauchés dans la *Critique générale* il construit maintenant la théorie des droits de la conscience, neuve et solide en face des antiques prétentions des droits de la vérité ; c'est dans ce livre que sont pour la première fois affirmés et soutenus au grand jour les droits civils et moraux de la *conscience errante.*

Une nouvelle discussion, plus approfondie, de l'infaillibilité et du libre examen termine les *Nouvelles Lettres.* L'infaillibilité est le plus ferme rempart de l'intolérance ; à l'emporter Bayle emploie toute sa force et toute sa prudence. Ce n'est pas le temps d'épouvanter les esprits par des audaces libertines. C'est pourquoi,

1. *Ibid.* — Cf. la *Requête présentée au Roy de France par les protestants qui sont dans son royaume,* placet attribué à Bayle. — V. *infra*, p. 224, n. 1.

2. *Nouvelles lettres*, O., t. II, lettres XVI et XVII, p. 271 et 285.

répondant à un nouveau livre de Nicole[1], il ajoute cette fois à l'argument négatif de la *Critique générale* contre le principe de l'infaillibilité, un argument positif destiné à défendre la voie d'examen : il est vrai que les simples sont incapables de juger en connaissance de cause et du dogme de l'infaillibilité, et de toute espèce de dogme : mais, « en matière de religion il ne faut point suspendre son consentement jusqu'à ce que l'on ait acquis toute l'évidence qu'on attend dans la philosophie de M. Descartes, avant que de prendre parti... En matière de religion, la règle de juger n'est point dans l'entendement, mais dans la conscience, c'est-à-dire qu'il faut embrasser les objets non pas selon les idées claires et distinctes acquises par un examen sévère, mais selon que la conscience nous dicte qu'en les embrassant nous ferons ce qui est agréable à Dieu ».

Cet appel à la conscience comme à l'arbitre suprême des disputes de religion joue, comme on le verra dans la suite, un rôle important dans l'évolution des doctrines bayliennes. Bayle, qui, dans ses opuscules cartésiens, cherchait dans la règle supérieure de l'évidence un moyen d'accord sur les points de dogmes, a maintenant recours à un autre mode de criterium rationnel, à l'évidence *morale* et non plus à l'évidence spéculative. C'est la raison morale qu'il cherche à introduire à la base même de la foi, certain que sur ce fondement ne saurait s'élever aucune doctrine de violence.

Les *Nouvelles Lettres* n'eurent pas l'effet pratique que l'auteur en pouvait peut-être attendre. Nul parmi les protestants ni parmi les catholiques ne songea à utiliser la médiation de la raison morale. Le nouveau livre de Bayle fut beaucoup moins lu que la *Critique générale,* dont l'actualité avait piqué davantage la curiosité du public.

Pour qu'apparaisse toute la portée des doctrines éparses dans ses deux ouvrages de critique digressive, il faudra que Bayle, sous la dure incitation des événements, rassemble et condense leurs forces dans son *Commentaire philosophique,* qui éclate, dans le déchaînement des passions religieuses, comme une explosion de colère de la raison.

1. *Les prétendus réformés convaincus de schisme* (1684).

CHAPITRE V

LES *NOUVELLES DE LA RÉPUBLIQUE DES LETTRES*

L'esprit de Bayle et sa situation parmi les écrivains nous seraient incomplètement connus, si nous ne considérions que ses ouvrages de polémique. — Plus encore que par ces ouvrages, Bayle, avant la publication du Commentaire, est connu et déjà célèbre dans le monde savant par la gazette qu'il a fondée en 1684 : les *Nouvelles de la République des lettres*[1].

La gazette savante était un genre déjà créé. Depuis 1665 paraissait à Paris le *Journal des savants,* fondé par de Sallo, continué par l'abbé Laroque, imité en Italie et en Allemagne. Dès son installation en Hollande, Bayle s'étonna que dans ce pays où la liberté d'écrire était si grande, nulle gazette savante ne parût. En 1684, la publication à Amsterdam d'une nouvelle gazette[2] le décida à en donner une de sa manière[3]. Il y avait été fort poussé par Jurieu, qui ne détestait pas la gloire, et voyait avec plaisir l'entreprise d'un journal où ses livres seraient loués. Le premier numéro des *Nouvelles* parut le 2 mai 1684.

Au XVII[e] siècle la « République des lettres » a une existence réelle. Les savants, les lettrés sont assez rares, et la production

1. Sur Bayle gazetier. V. Betz, *Pierre Bayle und die Nouvelles de la République des lettres* (*erste popularwissenschaftliche Zeitschrift.* Zurich, 1896). — Un grand nombre de renseignements et références des notes suivantes sont empruntés de cet ouvrage.

2. Le *Mercure savant* de Blegny et Gautier, qui parut chez Desbordes en février 1684.

3. Bayle avait depuis longtemps réfléchi sur la façon de composer une gazette. V. lettre à Minutoli, du 27 février 1674 (sur la manière de composer les gazettes) ; lettre à son frère du 6 août (critique du *Journal des Savants*). — Dès 1683 le nom même de sa future gazette était choisi (Lettre de Turretin à Bayle, de 1683).

des livres assez restreinte pour qu'il y ait à travers les pays d'Europe un commerce suivi et personnel entre les « curieux ». La culture de l'esprit est générale encore : la physique, par la philosophie, rejoint la littérature ; le public s'intéresse aux livres de religion. Les gens de lettres tâchent de voir tout ce qui s'imprime. Ils entretiennent des correspondances, s'envoient des livres, des comptes rendus. La gazette n'est qu'une régularisation de ce commerce qu'elle étend aux « honnêtes gens », naturels alliés d'une République où ils n'ont pas proprement le droit de cité.

En un temps où la violence des discordes humaines attise à chaque instant des disputes cruelles dans le monde des auteurs, on demande au journaliste d'être un témoin des duels : il les surveille, les modère, en dresse le procès-verbal. Bayle est fait à souhait pour ce rôle de modérateur.

Curieux insatiable, habile à recueillir et contrôler les renseignements, bienveillant à toute pensée ingénieuse, élevé par l'habitude de suivre sa raison à un degré éminent d'impartialité, ami des discussions courtoises, Bayle a toutes les qualités propres du gazetier. Son journal, par son information exacte et intelligente, se fit rechercher de tous les hommes aimant vraiment pour elles-mêmes les choses de l'esprit[1].

La littérature d'imagination ne tient dans les *Nouvelles* qu'une place négligeable. — Les livres d'histoire, de philosophie, de sciences[2] y sont scrupuleusement analysés et commentés.

Bayle s'abstient de toucher à la politique, ne voulant pas empiéter sur le *Mercure galant*. Mais il ne laisse pas de côté les questions de religion qui suscitent alors le plus grand nombre d'ouvrages érudits et de controverses curieuses. En pareille matière il n'abdique nullement ses préférences d'esprit, ni ne renonce

1. Bayle a voulu que son journal ne fût pas seulement pour les « Savants », mais pour le « public » (Lettre à Leclerc du 18 juin 1684). Il prétend se tenir « moins raide » que le *Journal des Savants*, « lâcher un peu la corde ».

2. Bayle ne se désintéresse aucunement des sciences de la nature : presque dans chaque numéro il rend compte de livres ou d'expériences nouvelles de physique, de chimie, et, plus encore d'anatomie et de physiologie humaine. Il s'est intéressé tout spécialement à la question du développement du fœtus humain : les articles relatifs à ce sujet furent en 1688 réunis par du Rondel en un petit volume, sous le titre : L'*Histoire du fœtus humain, recueillie des extraits de M. Bayle* (V. *infra*, p. 374, note 1).

le parti religieux où il s'est officiellement rangé : mais il demeure impartial par la loyauté absolue et la modération de son exposition et de sa critique[1]. Il mène vivement Nicole quand celui-ci prétend établir l'infaillibilité de l'Église et la nécessité de la tradition. Il ne ménage pas les livres colériques d'Arnaud qu'il pique aux bons endroits tout en rendant hommage à son génie. Il couvre Jurieu d'éloges. Mais quant au fond de la dispute, lorsque Jurieu soutient contre Arnaud l'inadmissibilité de la grâce, la persistance de la justice des fidèles dans les chutes, la certitude du salut, il se garde bien de prononcer ; la question de la grâce conclut-il est un point qui souffre de grandes difficultés... Pour plus d'équité il laisse la parole à Jurieu qui déclare avoir épuisé ses forces à traiter la matière et juge cet endroit le plus fort de son livre[2]... Aux accusations violentes de Jurieu, il se plaît à opposer les protestations non moins violentes et solidement fondées de son adversaire, et il ajoute sagement : « Il faut de toute nécessité que l'un ou l'autre se trompe. »

Cette modération, cette liberté de critique n'étaient pas pour concilier à Bayle les sympathies du monde religieux : la force de ses raisons contre la tradition et l'infaillibilité, contre tout le système des *préjugés,* ne put manquer de déplaire aux ouvriers de la politique religieuse du roi. D'autre part, l'impartialité et l'indépendance de ses jugements durent paraître trahison aux protagonistes de la vérité protestante, qui ne pouvaient guère comprendre qu'un calviniste parlât de choses de religion dans un autre dessein que de confondre les adversaires. — L'événement le fit bien voir.

En revanche les *Nouvelles de la République des lettres* reçurent l'accueil le plus enthousiaste du public auquel elles étaient destinées : par son journal, Bayle devint réellement un des premiers citoyens et l'historiographe de cette République sans frontières,

1. « Il ne s'agit point ici de religion ; il s'agit de science ; on doit donc mettre bas tous les termes qui divisent les hommes en différentes factions, et considérer seulement le point dans lequel ils se réunissent, qui est la qualité d'homme illustre dans la République des lettres. En ce sens là tous les savants se doivent regarder comme frères et d'aussi bonne maison les uns que les autres » (*Nouvelles de la République des lettres*, préface, p. 2).

2. *Nouvelles de la République des lettres,* novembre 1684. O., t. I, p. 176.

dispersée à travers l'Europe, de cette République aux libres lois où les esprits les meilleurs, dégagés des passions religieuses par la culture désintéressée et l'amour des sciences, se délassaient ensemble de la contrainte qu'ils devaient subir dans les royaumes de la politique.

Aux *Nouvelles de la République des lettres* Bayle doit de s'affranchir du milieu où les circonstances l'avaient placé. Journaliste, il noue des relations en tous pays avec les curieux et les auteurs, heureux de lui communiquer leurs écrits et de s'assurer sa bienveillance ; le cercle de ses liaisons d'esprit s'agrandit ainsi à merveille.

Parmi ses coreligionnaires, il entre en relations avec les esprits les plus capables de s'accommoder au sien : Jacques Abbadie[1], Pierre Allix[2], Ancillon[3], Isaac Beausobre[4], Isaac Claude[5], Jean Graverol[6], Jacques Lenfant[7], Frédéric Spanheim[8], Daniel Larroque lui écrivent d'Allemagne, d'Angleterre, de Hollande ; leurs lettres sont pleines d'éloges, de renseignements fournis, de questions posées[9]. La liaison de Bayle avec Daniel Larroque, due aux *Nouvelles,* mérite une particulière mention : fils de pasteur, mais « honnête homme » avant d'être homme de religion ou de parti, amoureux de Paris et de la politesse de la vie française, Larroque avait avec Bayle de particulières affinités. Lors de la Révocation, il se convertit au catholicisme ; ses relations avec Bayle n'en restèrent pas moins intimes. Nous le verrons plus loin fort mêlé à des événements importants de la vie de notre philosophe[10].

1. Jacques Abbadie (1658-1727), auteur du traité de la vérité de la religion chrétienne, ministre à Berlin, puis en Angleterre.

2. Pierre Allix (1641-1717), ministre à Charenton, puis en Angleterre après la Révocation.

3. Ancillon (1659-1715), fils de pasteur, ministre réfugié à Berlin.

4. Isaac Beausobre (1659-1738), d'abord réfugié en Hollande, puis chapelain du prince d'Anhalt Dessau, enfin ministre à Berlin (1694).

5. Isaac Claude (1653-1695), pasteur à la Haye.

6. Jean Graverol (1647-1718), ministre à Lyon, réfugié en Hollande (1685), puis en Angleterre (1686).

7. Jacques Lenfant (1661-1728), ministre à Heidelberg, puis à Berlin (1688).

8. Frédéric Spanheim (1632-1701), professeur de théologie à Leyde, frère de l'érudit numismate Ézechiel Spanheim.

9. V. à leur place alphabétique les lettres des correspondants de Bayle dans le recueil de E. Gigas, *Choix de la correspondance inédite de Pierre Bayle* (1670-1706) *et de ses correspondants.* Paris, 1890.

10. V. *infra,* p. 191 la question de l'avis aux réfugiés.

Par son journal Bayle renoua des relations amicales avec plusieurs protestants éclairés de Genève, notamment avec son ancien maître, Jean Chouet, qui devint un de ses fidèles admirateurs. Il échangea des lettres avec Jean Leclerc, théologien érudit de la secte arménienne, qui, après la disparition des *Nouvelles* publia à son tour une gazette du même genre[1], et s'en servit pour mener contre Bayle une rude campagne ; mais les premiers rapports des deux écrivains furent de courtoisie et d'estime, bien qu'on y puisse apercevoir déjà chez Leclerc quelque ombrage de la renommée grandissante de l'auteur des *Nouvelles*.

Sans doute les *Nouvelles* furent et demeurèrent interdites en France. Mais ce n'était pas une raison pour qu'elles n'y fussent débitées et lues. Des hommes de mérite occupant des places en vue dans l'État, F. Janiçon[2], l'avocat général Talon, de Montausier[3], Rainssant[4], Pelisson[5], Benserade, le Président des Brosses, s'intéressèrent, vainement, il est vrai, à faire autoriser les *Nouvelles* et en même temps à rouvrir à Bayle lui-même sa patrie[6].

1. La *Bibliothèque universelle* (1696) qui prit en 1703 le nom de *Bibliothèque choisie*, et en 1713 celui de *Bibliothèque ancienne et moderne*. Dans une lettre à Bayle du 8 juin 1684 (à S. d. Gigas, *Choix de la correspondance de P. Bayle*), Leclerc critique minutieusement les *Nouvelles de la Rép. des lettres*.

2. François Janiçon, avocat au Conseil, avait été chargé jusqu'en 1671 par les Églises de Guienne de la défense de leurs droits devant le Conseil d'État. Il abjura, peu après la Révocation, la religion protestante, et demeura le conseil et le protecteur officieux des réformés auprès des autorités judiciaires (Haag, *France protestante*).

3. Le marquis de Montausier, membre de l'Académie.

4. Pierre Rainssant, numismate, fort en crédit auprès des ministres et même du roi.

5. Paul Pelisson (1624-1693), protestant érudit et bel esprit, académicien et premier commis de Fouquet dont il partagea fidèlement la disgrâce : il passa quatre ans à la Bastille, et en sortit pour abjurer bientôt sa religion. Dès lors la faveur du roi ne le quitta plus. En 1676 il fut chargé de l'administration des revenus affectés aux conversions.

6. Pour faciliter les négociations, F. Janiçon et Benserade conseillèrent à Bayle de moins exercer son esprit critique sur les productions des catholiques ; Benserade l'engagea en outre à faire, dans son journal, l'éloge des œuvres de l'enfant prodige de la cour, du petit duc du Maine. C'est une marque bien forte du désir de Bayle de retourner en France, qu'il ait consenti à cette tâche de flatterie. Il flatta donc le duc. Mais il ne voulut rien aliéner de sa liberté critique sur les questions de doctrine. Janiçon et le président des Brosses, soupçonnant l'abbé Larroque, rédacteur du *Journal des Savants*, d'être par jalousie, cause de la sévérité de la censure, conseillèrent à Bayle un accommodement

Le Prince de Condé prend plaisir à lire les *Nouvelles* et donne ordre qu'on les lui envoie régulièrement. Quelques lignes relatives à Christine de Suède valent à Bayle une semonce d'abord, puis le pardon et la faveur de la reine philosophe [1]. L'abbé Tallemant des Réaux fait savoir que ces MM. de l'Académie seraient heureux de recevoir le journal [2]. Adrien Baillet, ex-curé de village, puis bibliothécaire du Président de Lamoignon, écrit à Bayle une lettre pleine de respectueux éloges et lui transmet les civilités et offres de services du célèbre Président [3].

Bernier, hardi voyageur et bon philosophe, est content de la nouvelle gazette, et transmet à son auteur des encouragements précieux [4]. On boit à la santé de Bayle, en fort bonne compagnie, chez « sa bonne amie » Mme de la Sablière [5]. Mieux que des pasteurs, certains abbés s'accointent à notre philosophe : Nicaise, véritable comptoir de nouvelles érudites, Dubos, abbé diplomate et académicien, qui ne croit guère aux miracles [6].

Les *Nouvelles* créent des liens directs entre Bayle et Malebranche. Dès 1684 Malebranche écrit à Bayle pour le remercier de lui avoir envoyé son journal et sa lettre est d'une courtoisie exquise. Après des éloges il exprime un regret : que Bayle laisse parfois paraître « qu'il est de parti sur la religion, et qu'il ne rend pas

avec Larroque : Bayle refusa la transaction. — En dépit du zèle de ses amis, son journal resta interdit et lui-même demeura en exil (Gigas, *Choix de la corr. inéd. de P. Bayle*. Introduction, p. XI et XII).

1. V. Desmaizeaux, *Vie de B.*, p. XXV et suiv.

2. Bayle envoya son journal à l'Académie. Une lettre de Benserade, du 18 mai 1685 lui exprime la reconnaissance de l'illustre assemblée (Desmaizeaux, *Vie de B.*, p. XXIV). — La Société royale de Londres lui écrit : « Qu'ayant remarqué le soin particulier qu'il avait de ramasser tout ce qui se passait de curieux parmi les gens de lettres et les beaux talents qu'il faisait éclater dans ses *Nouvelles*, elle souhaitait d'entretenir avec lui une correspondance fixe et certaine, dont il se pourrait tirer des avantages communs » (Lettre de M. Hofkins, secrétaire de la Société royale, citée par Desmaizeaux, *ibid.*). La Société de Dublin se met aussi en correspondance avec Bayle.

3. Lettre de Baillet à B. Gigas, *Corresp. in. de P. Bayle*.

4. « Nos savants qui sont persuadés que jamais homme n'a mieux su que vous pénétrer le fond d'un livre et lui donner son juste prix... » (Lettre de Bernier à B., 28 février à s. d. Gigas, *Corresp. in. de P. Bayle*).

5. Lettre de Bernier à Bayle, *ibid.*

6. Lettres de Dubos à B. « L'air de France ne vaut rien à présent pour les prodiges, ils ne sauraient plus mal choisir leur temps et leurs lieux (à s. d., Gigas).

assez de justice aux catholiques... C'est, Monsieur, un grand mal que le schisme qui divise l'Église et anime les chrétiens. Je prie Dieu qu'il ait pitié de son Église en J.-C. Notre Seigneur »[1]. Ces regrets si délicatement exprimés viennent d'un homme lié à sa foi mais épris de raison, qui s'adresse non à un ennemi de sa religion, mais à un esprit amoureux du vrai avec qui il sent son esprit uni dans l'essentiel.

Les liens se resserrèrent lorsque Bayle eut pris parti pour Malebranche dans la querelle de celui-ci avec Arnauld[2]. Dans deux lettres de 1686, Malebranche adresse à l'auteur des *Nouvelles* des remerciements chaleureux. Par la dernière en date (13 mars) nous apprenons que Bayle prit le soin de corriger les épreuves d'un ouvrage de polémique que Malebranche faisait imprimer par Leers.

Tandis que les partis groupés autour des dogmes sont des forteresses qui se combattent, la République des lettres est le lieu de réunion spirituelle où l'humanité entière est conviée. La renommée grandissante de Bayle le donne de plus en plus à cette patrie invisible, le dégage de plus en plus du milieu auquel par nécessité sociale il appartient.

Tandis que son nom se répand et que ses écrits lui gagnent des amitiés dans l'Europe entière, sa situation à Rotterdam est médiocre. Le nombre de ses écoliers diminue sans cesse ; le revenu qu'il tirait de ses leçons particulières se tarit presque en-

1. Lettre du 9 juillet 1684, à s. d., Gigas, O. c.

2. Bayle a rendu compte fort soigneusement, dans les *Nouvelles* de l'apparition de chaque livre de Malebranche et des diverses phases de la querelle qui s'éleva entre Arnauld et Malebranche à la suite des critiques dirigées par Arnauld, dans son livre des *Vraies et des fausses idées*, contre les doctrines de l'oratorien (*Nouvelles* d'avril, mai, août, septembre 1684; mai, juillet, août, décembre 1685 ; avril 1686).

Dans les *Nouvelles* d'août 1685, Bayle qui jusque-là, tout en laissant percer sa grande sympathie pour Malebranche, s'était borné au rôle de rapporteur, prend parti dans la dispute relative à la question de savoir si le plaisir est en soi un véritable bien, et soutient la théorie de Malebranche. — Cette intervention lui valut d être attaqué lui-même par Arnauld dans un *Avis à l'auteur des Nouvelles de la Rép. des lettres* dont il rendit compte et auquel il répondit dans les *Nouvelles* de décembre 1685. Il publia l'année suivante une *Réponse de l'auteur des Nouvelles de la Rép. des lettres à l'Avis qui lui a été donné sur ce qu'il avait dit en faveur du P. Malebranche touchant le plaisir des sens* » (Rotterdam, 1686).

tièrement. Mais cette médiocrité lui convient : il se félicite du temps qu'il gagne et se passe de l'argent qu'il perd ; pour ne pas rompre ses habitudes de travail, il refuse l'offre d'un traitement double que lui font les États de Frise pour professer la philosophie à l'Académie de Franeker[1].

A côté de lui l'influence locale de Jurieu et sa gloire dans le parti grandissent : en outre de sa place de professeur il est appointé comme pasteur, admiré pour l'éloquence de ses prêches. Il parle au nom des persécutés de France contre les persécuteurs, au nom de l'orthodoxie calviniste contre les sectes rationalistes. Il devient en Hollande le chef écouté et redouté du parti orthodoxe.

Les destins des deux hommes se développent en accord logique avec les formes de leurs esprits : ils s'éloignent à l'infini, tout en vivant côte à côte.

1. En 1684 (Desmaizeaux, *Vie de B.*, p. XVIII).

La publication des *Nouvelles de la République des lettres* fut arrêtée en février 1687 ; Bayle, malade, dut suspendre son travail, et ne voulut pas le reprendre, afin de conserver ses forces pour des œuvres plus importantes.

Basnage de Beauval, sur le conseil de Bayle, continua la tradition des *Nouvelles* sous le titre d'*Histoire des ouvrages des savants*, journal qui parut chez Leers, jusqu'en 1709. L'éditeur Desbordes, chez qui s'imprimaient les *Nouvelles de la République des lettres*, publia jusqu'en 1689 un journal sous le même titre, rédigé par de Larroque. — En 1699 le nom de *Nouvelles de la République des lettres* fut repris par le pasteur Bernard pour une gazette où furent attaquées les doctrines du *Dictionnaire de Bayle*. — V. *infra*, p. 315.

CHAPITRE VI

LA PERSÉCUTION EN FRANCE. — BAYLE FRAPPÉ DANS SA FAMILLE. — *CE QUE C'EST QUE LA FRANCE TOUTE CATHOLIQUE SOUS LE RÈGNE DE LOUIS-LE-GRAND.*

Les dernières persécutions qui précédèrent immédiatement l'édit de révocation, atteignirent cruellement Bayle, en enlevant son frère aîné à son affection. Ce fut l'aiguillon qui le poussa de nouveau à écrire.

Sa mère était morte tandis qu'il était encore à Sedan. Jacob avait pris femme, un enfant était né que toute la famille admirait, qui promettait d'avoir des mains très belles et propres pour un prédicateur... Les lettres de Jacob à Pierre expriment naïvement la quiétude de cette existence familiale bercée au rythme des saisons [1]. Le 9 mai 1684, Joseph, le plus jeune des trois frères, mourut d'une maladie rapide à Paris où il était allé achever ses études, et d'où il entretenait avec son frère Pierre, qui l'aimait tendrement, une active correspondance. Le vieux pasteur, fortement affecté par la mort de son fils, ne lui survécut que quelques mois; il mourut triste, le 30 mars 1685, voyant la persécution, qui lentement enveloppait le pays, atteindre déjà son Église. — Jacob reste seul, pasteur d'un troupeau menacé et se donne tout entier, avec un beau courage, à la tâche de le protéger : il s'efforce de rassembler de l'argent pour soutenir la cause des réformés accusés devant les cours de justice ; il correspond avec Janiçon, ami de son frère Pierre et avocat des réformés. En mai 1685 de toutes les Églises de la contrée celle du Carla reste seule debout, et Jacob prêchant et consolant parcourt villes et villages [2]. Le 24 mai, me-

1. V. notamment la lettre de Jacob Bayle, 14 février 1684, à s. d. Gigas, *Choix de la correspondance de P. Bayle.*

2. Une lettre de Jacob à Pierre (12 mai 1685, à s. d., Gigas) nous donne

nacé d'arrestation, il abandonne sa demeure; il vit quelque temps recueilli et caché çà et là. Tranquillisé par les assurances données à son sujet par les autorités ecclésiastiques et civiles, il rentre dans sa maison, où peu de jours après il est arrêté ; enfermé d'abord à la prison de Pamiers, il est ensuite incarcéré à Bordeaux, au Château Trompette.

Cette nouvelle fut pour Bayle un coup direct : il sut qu'on attribuait à l'un de ses écrits, soit à la *Critique générale*, soit à quelque numéro de son journal, l'arbitraire sévérité dont son frère était la victime. Ses efforts et ceux de ses amis de Paris, Janiçon, Rainssant, Pelisson, Ruvigny, aboutirent à l'obtention d'un ordre d'élargissement qui arriva à Bordeaux le 22 novembre. Trop tard : le 12 Jacob était mort. Sa santé délicate, ébranlée par les privations et les angoisses de ses derniers mois de charge, n'avait pu résister plus longtemps au régime cruel de la prison.

C'est sous l'empire de ce malheur que Bayle écrivit contre les persécuteurs son pamphlet : « *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis-le-Grand* », pamphlet que suivit presque immédiatement le *Commentaire philosophique*.

Rien plus que ce pamphlet n'est propre à nous faire pénétrer le caractère de Bayle.

Sa réaction au malheur ne fut pas du cœur, mais de l'esprit. C'est le penseur, c'est le critique qui répondit au coup du sort.

La primauté de la raison en lui est visible dans les lettres qu'il écrit alors à ses intimes comme dans le pamphlet qu'il adresse au public. Dans ses lettres, loin de s'abandonner à l'émotion, il n'oublie rien des convenances de la situation, ni des exigences de la vie qui persiste. Sa douleur est de pensée, modérée dans son intensité et son expression par une raison maîtresse. Son travail ne subit aucun arrêt, aucun fléchissement.

Bayle atteint dans ses affections les plus chères n'a plus rien à ménager maintenant : les siens sont morts ; il est en exil. Cependant si l'on compare la *France toute catholique* aux écrits du même temps, que l'horreur des persécutions fit surgir, aux pamphlets de Jurieu, de Claude même, on est frappé de la différence d'ac-

un tableau frappant de l'état de ces populations harcelées, et des dévouements inutiles et sans éclat des chefs qui s'efforcent de les défendre.

cent du livre de Bayle : sa haine, sa colère sont toutes rationnelles.

La muse de la plupart des pamphlets calvinistes, c'est la passion de parti, la colère des vaincus, sûrs de leurs droits, indignés de les voir méconnus et violés. Ils ont à cœur d'étaler leurs souffrances, d'appeler sur eux la sympathie, la haine sur les persécuteurs.

Dans la *France toute catholique*, Bayle qui vient d'assister de loin à la passion douloureuse de son frère, ne fait point de martyrologe, aucune apologie des protestants comme parti. Rien dans cet écrit que de général. La persécution qui est flétrie n'est pas la persécution des réformés, c'est la persécution en elle-même. Bayle ne s'indigne pas en vain contre la politique d'un roi tout-puissant, il sait qu'elle appartient au cours normal des choses humaines. Il se borne aux critiques qui pourraient porter : pourquoi les détours mesquins de cette politique ? Les ruses avant la violence ? Ruses inutiles puisque celui qui doit succomber est incapable de résistance ! Pourquoi surtout le singulier mélange des prétentions spirituelles avec les temporelles ? L'hypocrisie des conversions apparentes ? Le dehors de faire tout pour le seul amour de la vérité en Jésus-Christ ?

Dans la plupart des pamphlets règne la préoccupation de justifier la pureté du christianisme protestant, d'user contre les adversaires des armes les plus évangéliques, de convaincre les persécuteurs de paganisme et d'impiété.

Sans doute Bayle ne ménage pas les flétrissures à la dépravation des catholiques : mais il fait profiter de leur confusion bien moins l'arche sainte du vrai christianisme que le troupeau des incrédules, des honnêtes impies. « Quel triomphe encore un coup, n'est-ce point pour ceux qui disent que Dieu ne nous a point révélé d'autre religion que la lumière naturelle, qui ne manquerait pas de nous montrer sûrement l'esprit et l'honnêteté, et notre devoir envers Dieu et le prochain si nous ne l'obscurcissions pas par tant de cultes et par tant de dogmes, dont un Être, ennemi sans doute de notre repos, disent-ils, nous a subtilement et imperceptiblement coëffez ; quel triomphe, dis-je, pour ces impies de voir que la seule religion qui a des marques éclantes de Divinité, soit tombée, pour sa plus ample partie, dans une si énorme dépravation, et qu'elle se propose d'engloutir l'autre partie et de

la corrompre[1]. » C'est un parti pris, dans ce pamphlet, que de généraliser contre la religion chrétienne les attaques dirigées contre la romaine et de faire triompher le déisme et l'impiété. Dans les dernières paroles on entend sourdement gronder une colère qui réside au plus profond de l'esprit, une colère qui ne s'enflamme pas contre des hommes, mais qui couve ardemment contre une forme viciée de la pensée humaine : la forme religieuse imposée à la pensée et aux sociétés, oppressive de la liberté, ennemie de la vérité, de la paix, de l'humanité : « Peu s'en faut que dans les transports de mon indignation, à la vue du triste état où vous avez réduit la qualité de chrétien, je ne suive l'exemple d'Averroës qui s'écria : « Que mon âme soit avec celle des philo- « sophes, vu que les chrétiens adorent ce qu'ils mangent » ; et moi j'y ajoute : vu qu'ils se mangent les uns les autres, comme les loups et les brebis[2]. »

Toute la vie de Bayle est absorbée dans sa pensée, toute sa pensée absorbée dans la recherche de la vérité humaine, dans la dévotion à la raison, notre guide vers la vérité. Les événements de sa vie et de son âme ne sont que des excitations à sa passion rationnelle, en laquelle toutes les autres se transmuent : et c'est là la cause de cette insensibilité qui nous étonne, n'appartenant plus guère à la nature de l'humanité civilisée de notre temps.

Certes la raison de Bayle n'est pas notre sensibilité ; cependant elle la prépare. Il est plus près de nous avec sa froideur critique et sarcastique que Jurieu dans ses emportements passionnés. En Jurieu, en Arnauld, dont les cœurs bouillonnent de querelles de partis et de dogmes, la sensibilité, déviée des objets humains, est inhumaine. La sécheresse du cœur est corrélative des passions mystiques.

La sensibilité du XVIIIe siècle, le débordement de passion et de tendresse, les déluges de larmes sont la suite directe de la critique rationnelle qui détourna les hommes de la fascination de l'absolu pour les ramener à la loi de la nature vivante, à l'amour des hommes, à l'amour de ce qui est, de ce qui souffre, de ce qui meurt.

1. *Ce que c'est que la France toute catholique*, O., t. II, p. 346-347.
2. *Ibid.*, p. 351.

CHAPITRE VII

LE *COMMENTAIRE PHILOSOPHIQUE*

Huit mois après la *France toute catholique*, en octobre 1686, parut le *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: « Contrains-les d'entrer. »* L'ouvrage est divisé en trois parties dont la troisième parut une année après les deux autres.

Le *Commentaire philosophique* marque l'achèvement d'une période de la pensée de Bayle. Il est la condensation des doctrines éparses dans les précédents écrits, l'affirmation d'une forme d'esprit parvenue à la pleine conscience d'elle-même. Il n'y a rien dans ce livre qui ne soit déjà ou dans le livre *de la Comète*, ou dans la *Critique de Maimbourg*, ou dans la *France toute catholique*. Mais ici les principes rationnels sont mis à leur rang, leur portée découverte : la raison démasque ses batteries.

Dès la préface l'auteur fait clairement savoir que son livre n'est pas une œuvre d'apologétique réformée, mais un traité philosophique où le prétendu droit de persécuter est réfuté par des raisons « qui l'ôtent universellement à toutes les religions[1] ». — Plus : cette préface contient un avertissement net, quoique enveloppé de formes bienveillantes, à l'adresse des réformés, d'avoir à éxiter ou quitter la voie d'intolérance où l'Église romaine est à fond engagée[2]. A négliger ses avis ils s'exposent à préparer le futur triomphe des esprits forts et des déistes dont le nombre est sans cesse accru par la vue des ravages que la religion produit dans le monde[3].

1. *Commentaire philosophique*, préface, O., t. II, p. 360.

2. « C'est principalement des vices de religion qu'on peut dire qu'ils ne s'apprivoisent jamais de bonne foi, *nunquam bona fide mansuescant*. Dieu veuille que de plus en plus nous profitions de la calamité de nos frères, pour nous tenir dans une juste précaution. » *Com. phil.*, préf., O., t. II, p. 358.

3. « Notre siècle, et je crois que les précédents ne lui en doivent guère, est plein d'esprits forts et de déistes. On s'en étonne, mais pour moi je m'étonne qu'il n'y en ait pas davantage, vu les ravages que la religion produit dans le

La question est d'ordre religieux : il s'agit de l'interprétation d'un texte évangélique ; mais cette question est envisagée du point de vue de la philosophie : « Je prétends faire un Commentaire d'un nouveau genre, et l'appuyer sur des principes plus généraux et plus infaillibles que tout ce que l'étude des langues, de la critique et des lieux communs me pourrait fournir [1]. »

Ces principes se résument en celui-ci : « Que tout sens littéral qui contient l'obligation de faire des crimes est faux [2]. »

Tout le premier chapitre, d'une dialectique serrée, d'une netteté décisive, consiste en l'énumération et la justification du droit suprême de la raison à juger en dernier ressort de toutes les difficultés religieuses ou autres qui s'offrent à la conscience humaine : « Le tribunal suprême et qui juge en dernier ressort et sans appel de tout ce qui nous est proposé est la raison parlant par les axiomes de la lumière naturelle, ou de la métaphysique... Il faut nécessairement en venir là que tout dogme particulier, soit qu'on l'avance comme contenu dans l'Écriture, soit qu'on le propose autrement, est faux, lorsqu'il est réfuté par les notions claires et distinctes de la lumière naturelle, principalement à l'égard de la morale [3]. » En vertu de ce principe le prétendu dogme du droit à la persécution, tiré de l'interprétation littérale des paroles de J.-C. « Contrains-les d'entrer » est condamné comme contraire à la raison morale.

Ce principe qui soumet au criterium de la raison morale tout dogme de religion était la source cachée de la doctrine de la tolérance dans la *Critique de Maimbourg* : il est maintenant proclamé et les deux premières parties du *Commentaire* ne font qu'en déduire les conséquences et le défendre contre les possibles objections. La conséquence directe de ce principe, c'est la condamnation absolue, sans restrictions, de la contrainte, contraire à la morale naturelle comme à la vraie morale évangélique, inca-

monde, et l'extinction qu'elle amène *par des conséquences presque inévitables* de toute vertu en autorisant pour sa prospérité temporelle tous les crimes imaginables, l'homicide, le brigandage, l'exil, le rapt, etc., qui produisent une infinité d'autres abominations, l'hypocrisie, la profanation sacrilège des sacrements, etc. » *Ibid.*, *in fine*, p. 367.

1. *Commentaire philosophique*, préface, O., t. II, p. 367.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*

pable de produire aucun effet moralement utile, destructrice de la justice humaine et de l'ordre social.

Parmi les objections qu'il prévoit des partisans de l'intolérance, il en est une dont la réfutation est particulièrement épineuse ; c'est l'objection que les catholiques peuvent tirer de l'intolérance dont les protestants eux-mêmes ont donné des exemples. Malgré des ménagements de forme, Bayle n'hésite pas à condamner au fond l'intolérance protestante exactement comme la catholique : « Si l'on me demande bien précisément ce que je pense de certains États protestants qui ne souffrent qu'une religion, je réponds que s'ils le font par la seule vue de la fausseté qu'ils croient être dans les dogmes des autres religions, ils ont tort ; car qui a requis cela de leurs mains[1] ? »

La tolérance que la raison requiert, c'est la tolérance de toutes les religions, non celle de quelques sectes chértiennes : les *demi-tolérants,* ceux qui distinguent entre les sectes et entre les modes d'intolérance ne trouvent pas grâce à ses yeux : « Ces messieurs, soit pour jouir des commodités de la tolérance, sans perdre le plaisir de persécuter, soit pour des raisons plus honnêtes, coupent le différend par la moitié et disent qu'il y a des sectes qu'il faut tolérer et d'autres qu'il faut extirper, sinon par le fer et par le feu, à tout le moins par l'exil et les confiscations. Ils disent aussi que si la peine de mort est trop rude pour le peuple qui a été séduit, elle ne l'est pas trop pour l'hérésiarque qui l'a séduit. Nec totam servitutem, nec totam libertatem pati possunt, comme on disait du peuple romain[2]. » Les demi-tolérants, tout comme les plus farouches sectaires s'appuient sur l'hypothèse vicieuse : « J'ai raison et vous avez tort. »

Contre ce prétendu droit de la vérité, qui est l'Achille de l'intolérance religieuse, Bayle s'élève au nom de la conscience sincère ; il reprend et approfondit la doctrine des droits de la conscience errante qui reçoit ici sa définition lapidaire : « Tout ce que la conscience bien éclairée nous permet de faire pour l'avancement de la vérité, la conscience erronée nous le permet pour ce que nous croyons être la vérité[3]. »

1. *Commentaire philosophique,* O., t. II, p. 412.
2. *Ibid.*, p. 421.
3. *Ibid.*, p. 422.

La *Troisième partie* du *Commentaire philosophique* publiée en 1687 n'est pas liée nécessairement aux deux premières. Elle est de polémique plus particulière et vise un ouvrage publié sous les auspices de l'archevêque de Paris[1]: *La conformité de la conduite de l'Église de France pour ramener les protestants avec celle de l'Église d'Afrique pour ramener les donatistes à l'Église catholique*, ouvrage destiné à couvrir la persécution de l'autorité d'un Père révéré des protestants comme des catholiques : saint Augustin.

Bayle ne perd pas le temps à nier la conformité. Il reproduit par morceaux successifs les lettres de saint Augustin, et fait suivre chaque morceau d'une réfutation dont la rapidité est pleine de mépris. Il s'étonne de la misère des « raisonnettes » du vénéré Père, qui s'appuie sur des lieux communs comme de comparer les hérétiques aux frénétiques qu'on violente pour leur bien, aux brebis que le berger mène à la houlette, et qui tire vaille que vaille à son sens des historiettes mal comprises du vieux Testament.

En saint Augustin, c'est toute l'autorité des traditions chrétiennes dont la faiblesse est mise à nu ; ce sont les habitudes constantes de la polémique religieuse chez les protestants comme chez les catholiques qui sont convaincues d'inanité.

Des écrits successifs de Bayle des principes de discussion progressivement se dégagent, qui dépassent de beaucoup leurs objets d'immédiate application : principes de la critique historique et philosophique, principes d'une morale immanente à la nature. Dans les *Pensées diverses* ces principes ne semblent dirigés que contre des superstitions païennes quoiqu'ils atteignent par surcroît plusieurs points de la dogmatique catholique ; mais dans les ouvrages suivants, ils mordent sans cesse plus avant sur les formes religieuses en général ; dans le *Commentaire philosophi-*

1. Paris, 1685. Cet opuscule sert de préface à deux lettres de saint Augustin, l'une à Vincent, évêque donatiste, l'autre au tribun Boniface. — La doctrine de l'intolérance y est expressément soutenue. Il y est dit notamment qu'au point où on en est venu, il faut « quelque chose qui applique les esprits à la vérité et qui les oblige de vouloir voir ce qu'il est clair que la seule prévention leur cache... » Il ne faut pas considérer « si l'on force, mais à quoi l'on force, et il n'y a rien de si heureux que la nécessité qui nous porte au bien, comme le disait saint Augustin lui-même : *Felix necessitas quæ ad meliora compellit* » (Préf., p. 34).

que, exposés en pleine lumière, ils apparaissent menaçants pour le parti même qu'ils sont appelés à défendre.

Il devient clair désormais que Bayle, dans le grand conflit religieux et politique ne tient pas seulement une position différente de celle des champions du protestantisme ; il menace la leur. En combattant l'intolérance catholique par des raisons philosophiques, il découvre l'intolérance protestante ; en déniant des droits absolus à la vérité catholique, il ébranle le fondement de toute vérité religieuse : en face de la critique et de la morale rationnelle les deux religions sont solidaires. En réalité, Bayle est virtuellement déjà l'ennemi de son parti : bien qu'il prétende, de bonne foi, se maintenir sur le terrain religieux, bien qu'il s'applique fort ingénieusement à donner à ses doctrines une forme religieuse acceptable, la pente de son esprit le conduit où les réformés ne peuvent le suivre, sous peine de renoncer à l'essence même de la religion.

Une telle façon de défendre son parti équivalait à une déclaration de guerre ; les chefs clairvoyants des réformés ne pouvaient guère s'y méprendre. Ce fut Jurieu qui prit en mains, contre son collègue et ami, la défense de l'orthodoxie menacée par la hardiesse des doctrines critiques et morales du *Commentaire.* Dans son traité *des Droits des deux souverains*[1], il attaqua rudement, comme fauteur de doctrines impies, l'auteur officiellement anonyme du *Commentaire philosophique.* Bayle essaya encore de défendre en les éclaircissant mieux, en en mieux démontrant la vérité, des principes dont il n'entendait d'ailleurs rien répudier. Le *Supplément du Commentaire philosophique*[2], publié en 1688, marque la fin d'une période de son activité littéraire : celle où de bonne foi il essaya de glisser dans la forme religieuse, qui dominait alors l'universalité des consciences, les principes de la vérité positive et les préceptes essentiels de la morale humaine. Désormais, ayant reconnu que sa pensée et la forme religieuse ne sont pas compatibles, il s'appliquera, en usant des détours que la prudence exige, à dissoudre, au profit de la vérité humaine les dogmes et les partis religieux.

1. *Des droits des deux souverains en matière de religion, la conscience et le prince.* Rotterdam, 1687.

2. Supplément du *Commentaire philosophique.*

SECTION III

VUE SYSTÉMATIQUE DES DOCTRINES DE BAYLE A L'ÉPOQUE DU COMMENTAIRE PHILOSOPHIQUE

La pensée de Bayle, tournée vers la pratique, est tellement liée aux circonstances sociales, au développement de la vie religieuse et aux phases de la polémique, qu'on la pénétrerait difficilement, sans en suivre, dans sa période de formation, l'évolution historique.

Mais cette pensée réagit aux circonstances selon une nature bien déterminée, des principes précis : aussi, malgré l'absence totale de construction systématique qui caractérise ses écrits, on y peut néanmoins découvrir un ensemble de méthodes et de doctrines singulièrement cohérent.

L'objet de la présente section est de dégager de l'œuvre de Bayle, dans la période dont nous avons retracé l'histoire, une vue d'ensemble de ses idées, manifestant leur liaison.

CHAPITRE I

SCEPTICISME ET CRITIQUE. — LA DOCTRINE DE L'ÉVIDENCE

Bayle est rangé traditionnellement parmi les philosophes sceptiques, et cette classification est acceptable, à condition qu'on désigne seulement par le mot de sceptique, un homme qui avant d'affirmer examine, et n'affirme pas si l'examen n'a pas levé tous ses doutes.

La longue domination du dogmatisme religieux, l'idée de sa liaison indissoluble aux intérêts moraux et sociaux de l'humanité ont altéré le sens étymologique du mot *sceptique* et lui ont substitué un sens défavorable d'ennemi de la vérité, de négateur systématique, de destructeur de la morale et de la société. Entendu en ce sens, le qualificatif de sceptique ne saurait être appliqué à Bayle : par disposition d'esprit et par culture il est simplement comme Montaigne, comme la Mothe le Vayer, un scrutateur, un ennemi du préjugé.

Mais son scepticisme se différencie profondément de celui de ces deux écrivains en ce qu'il repose chez Bayle sur une base scientifique solide : et par ce côté-là, plus que des sceptiques proprement dits il se rapproche des philosophes tels que Descartes et Gassendi qui cherchent à donner un ferme fondement à leurs systèmes philosophiques en écartant au préalable les fausses apparences du savoir. Le scepticisme est pour Bayle une voie, la seule voie sûre vers la vérité. En réalité, si l'on veut désigner Bayle par un nom qui caractérise réellement la forme de sa pensée, il faut renoncer au terme ambigu et suranné de sceptique : Bayle est un *critique* au sens moderne du mot.

Le rapprochement que l'on peut faire de Bayle avec les scep-

tiques, les libertins et les philosophes de son temps sert surtout à mettre en lumière l'originalité de son esprit et de ses doctrines, qui ne put être aperçue de ses contemporains, ni définie avec le vocabulaire de son temps.

Historiquement la critique de Bayle ne se manifeste guère à nous que dans ses applications à des questions de dogme religieux et d'histoire. Mais elle s'appuie sur des principes généraux ; elle implique une conception générale des conditions de la connaissance et de son étendue réelle.

C'est cette conception générale que nous avons d'abord à dégager, en suivant, non plus l'ordre de développement historique, mais l'ordre d'enchaînement logique des pensées de notre auteur.

L'opinion généralement admise par les théologiens au sujet de l'erreur et de la vérité est que l'erreur est généralement imputable à l'homme comme une faute, un effet de la méchanceté du cœur et non de la nature de l'esprit : la difficulté de croire la religion chrétienne, la persistance dans l'erreur vient de ce qu'on demande à l'homme de renoncer à ses passions[1]. « Quand il voit qu'on lui déclare que pour croire à l'Évangile comme il faut, il est nécessaire de se mortifier, de souffrir avec joie le mépris et les injures, d'aimer ses ennemis ; en un mot, d'aller contre le torrent de ses inclinations sensuelles, alors la raison et la nature se révoltent de concert, on ne veut plus ouïr parler de la religion chrétienne[2]. » A cette thèse théologique, Bayle oppose une opinion toute opposée : la difficulté de convertir les hommes à l'Évangile ne consiste pas uniquement et peut-être même ne consiste nullement dans la malice du cœur. Toute obscurité de l'âme n'est pas volontaire, parce que l'erreur est une maladie naturelle de l'intelligence : « Puisqu'il y a des gens qui voient mieux la force d'une objection que celle de la réponse, quoique la réponse soit meilleure, et quoiqu'ils n'aient aucun intérêt ni à l'objection, ni à la réponse, il peut y avoir des gens aussi qui se rendent aux plus faibles raisons sans suivre la pente de quelque passion déréglée[3]. »

1. De là le sens dérivé du mot libertinage.
2. *Pensées diverses*, O., t. III, p. 118 *b*.
3. *Ibid.*, p. 120 *b*.

Cet état d'esprit n'est pas exceptionnel, c'est l'état ordinaire de l'activité mentale des hommes, dans laquelle la pensée rigoureusement rationnelle n'occupe qu'une place infime. Pendant les années d'enfance et de jeunesse, nous ne faisons aucun usage de notre raison; nous nous abandonnons aux mouvements de la vie physique et nous croyons sans contrôle tout ce que les gens qui ont autorité nous inculquent[1].

Cette obscurité générale est toute naturelle; elle s'explique par notre constitution même : « Car pour peu que l'on réfléchisse sur la manière dont notre âme est unie à notre corps, on se pourra convaincre qu'il en naît une espèce de nécessité, qu'elle soit très bornée et fautive dans ses connaissances; car outre que cette union assujettit l'âme à penser dépendamment des impressions que les objets font et laissent dans le cerveau, il faut d'ailleurs que l'âme ait une infinité de pensées qui se rapportent à la conservation du corps, lesquelles n'étant que des sentiments confus, ou des passions, qui ne sont l'image distincte d'aucun objet tel qu'il est en lui-même, la voilà la plupart du temps affectée par des modifications qui ne l'éclairent point, qui ne donnent aucune étendue à ses véritables connaissances, et qui la sollicitent à juger des objets sur des apparences trompeuses, sans qu'elle sache ce qu'ils sont réellement[2]. » Ainsi, en fait, par la constitution même de notre être, l'ignorance et l'erreur habitent très généralement nos esprits : « Nous connaissons si mal les choses que nous disputons presque sur tout. Il faut donc que les objets se présentent à notre esprit sous diverses faces, qui portent chacune les couleurs de la vérité, et que les principes qui prouvent les choses, soient combattus par d'autres principes »[3].

Les opinions sur presque toutes choses sont livrées à la dispute et marquées d'incertitude. Est-ce à dire que toute certitude soit impossible, comme le prétendait Pyrrhon? — Descartes aussi a été frappé de la généralité de l'erreur, de l'incertitude de la plupart des connaissances; il a institué son doute méthodique en s'inspirant visiblement du scepticisme antique, mais son œuvre

1. *Supplément du Commentaire philosophique*, O., t. II, p. 494 *b*.
2. *Ibid.*
3. *Nouvelles lettres critiques*, partie II, O., t. II, p. 168.

propre a été de découvrir un criterium de vérité qui ne laisse au doute aucune prise : c'est l'*évidence,* vue claire et distincte des natures simples, où ne peut se glisser aucune incertitude.

Bayle a reconnu la force du principe du cartésianisme, et sa supériorité sur la philosophie de l'École. Il accepte expressément le criterium de l'évidence, et il attache une importance extrême à la valeur des raisons évidentes, contre lesquelles aucune autorité, aucune raison de foi ne prévaut[1].

Dès la *Dissertation sur l'Essence des Corps,* cette valeur de l'évidence rationnelle est clairement affirmée. Elle l'est de nouveau avec force dans le *Commentaire philosophique.*

Mais l'évidence n'est pas une notion parfaitement claire en elle-même. Gassendi l'entend autrement que ne faisait Descartes : de même Bayle. Qu'il n'entende pas l'évidence de la même façon que Descartes, la preuve en est dans le 1er chapitre du *Commentaire philosophique* consacré à élever l'évidence rationnelle au-dessus de toute prétention dogmatique, à faire de la raison le juge suprême de la foi. « Chacun », dit-il, « sait ou doit savoir que l'évidence est une qualité relative[2]. » C'est là s'écarter fortement du principe cartésien. L'évidence cartésienne a, en effet, ce caractère d'être à la fois un état de l'esprit et un témoignage de la vérité absolue : appliquer à des hypothèses erronées la qualification d'évidentes serait un véritable abandon du critère cartésien.

Cependant cette formule du *Commentaire* dépasse la véritable pensée de Bayle, qu'il faut dégager d'un ensemble et non prendre dans une phrase isolée.

En réalité Bayle distingue deux sortes d'évidence : une *évidence absolue,* incontestable et incontestée, et une *évidence relative,* c'est-à-dire capable d'emporter la persuasion dans un esprit, mais non de l'emporter nécessairement dans tous les esprits.

C'est dans le *Supplément du Commentaire philosophique* qu'il faut chercher l'expression la plus nette de cette doctrine.

Bayle, examinant si les preuves de la vérité sont toujours plus solides que celles de la fausseté, distingue les vérités en deux

1. Cf. *supra*, p. 34 et suiv., et p. 38, n. 1.
2. *Commentaire philosophique*, O., t. II, p. 396.

sortes, les nécessaires et les contingentes : « Parmi les vérités nécessaires, il y en a de si évidentes, ou immédiatement, et celles-là portent leur preuve avec elles que personne ne conteste, ou médiatement, c'est-à-dire qui se réduisent à quelque premier principe, par une chaîne si bien liée de conséquences et de démonstrations, que non seulement leur preuve est plus solide en soi que celle des faussetés contraires, mais aussi par rapport à l'homme, nous étant facile de connaître qu'on ne peut dire rien qui vaille en faveur de ces faussetés. Mais lorsqu'une vérité nécessaire n'est point évidente, ou en soi, ou par le moyen d'une graduation de preuves qui la fasse remonter jusqu'à un premier principe sur des prémisses incontestables, alors elle peut être combattue de telle manière, qu'il est malaisé de discerner si ceux qui la nient ont plus de tort que ceux qui l'affirment[1]. » Il en est de même d'ailleurs des vérités contingentes, c'est-à-dire des faits historiques et des vérités qui dépendent des décrets libres de Dieu. Pour toute vérité, soit nécessaire, soit contingente, dont la démonstration suppose une chaîne de preuves, il peut se faire qu'il se glisse dans la chaîne des principes douteux, de telle sorte que le contraire de la vérité soit susceptible d'une démonstration aussi solide que la vérité même : de là l'évidence relative d'une foule de vérités, bien démontrées, mais dont le contraire est également démontrable.

1. *Supplément du Commentaire philosophique*, O., t. II, p. 526.

CHAPITRE II

L'ÉVIDENCE DES CONNAISSANCES SPÉCULATIVES. VÉRITÉS NÉCESSAIRES (CRITIQUE PHILOSOPHIQUE); VÉRITÉS CONTINGENTES (CRITIQUE HISTORIQUE).

Qu'est-ce qui distingue la parfaite évidence de la relative ? Bayle ne nous le dit pas encore expressément. Son idée semble bien être que l'évidence devient relative sitôt qu'en fait une question est l'objet d'un débat philosophique, et que le consentement universel des doctes est le criterium de l'évidence absolue[1].

1. V. le texte cité p. 90.

La doctrine baylienne de l'évidence, et plus généralement sa doctrine des conditions de la connaissance, doit être rapprochée surtout de celle de Gassendi, dont il semble que Bayle se soit largement inspiré. Cette analogie sera surtout sensible lorsque Bayle précisera sa doctrine des conditions de la connaissance en donnant la vérification expérimentale comme le critère de la vérité de toutes les notions susceptibles d'une telle vérification (V. *infra*, p. 256 et 257, note). Dès maintenant la doctrine baylienne de l'évidence est en accord exact avec la règle chère à Gassendi de ne considérer comme décisive que la démonstration contre laquelle aucune objection n'est plus possible : « Nimirum licet experientia sensibus peracta sit regula summa... non quaevis tamen talis est habenda ; sed ea solum quae est purgata omni instantia, omnique, quaeque adeo est evidens ut, expensis omnibus, contradici jure non possit » (Gassendi, *Œuvres*, Lyon, 1658, I, p. 96. Cf. Thomas, *La Philosophie de Gassendi*, 1889, p. 375).

L'idée de chercher la certitude dans l'accord des témoignages se trouve chez les déistes anglais du XVIIe siècle (Herbert, Charles Blount). Gassendi est un admirateur de Charles Blount dont la traduction annotée de la *Vie d'Apollonius de Tyane*, par Philostrate (1678), fut très lue et admirée en France. Mais les déistes cherchaient des *notions communes* religieuses évidentes à toute la masse des hommes et parmi ces notions plaçaient en première ligne l'existence de Dieu. Bayle réprouve en bloc les préjugés populaires : l'évidence absolue d'un principe consiste pour lui simplement en ce qu'il n'est pas combattu *philosophiquement*.

Ultérieurement (dans la *Continuation des Pensées diverses*) il attaquera précisément la prétendue preuve de l'existence de Dieu par le consentement universel.

Cf. *infra*, p. 268 et suiv.

Quoi qu'il en soit, des textes assez précis nous apprennent jusqu'où, en fait, il a étendu le champ de l'évidence absolue, et à quelles sortes de vérités il n'a accordé qu'une évidence relative.

En ce qui concerne les vérités nécessaires (philosophiques), Bayle paraît cantonner l'évidence absolue dans les propriétés des nombres, les premiers principes de métaphysique, les démonstrations de géométrie[1].

Que sont ces premiers principes de métaphysique? Il ne semble pas que Bayle ait entendu par là autre chose que les simples axiomes logiques, et les principes universels des cartésiens, comme : « Que le tout est plus grand que la partie ; que si de choses égales, on ôte choses égales, les résidus en seront égaux ; qu'il est impossible que deux contradictoires soient véritables, ou que l'essence d'un sujet subsiste réellement après la destruction du sujet[2]. »

1. *Commentaire philosophique*, O., t. II, p. 437 *b*.
2. *Commentaire philosophique*, O., t. II, p. 367.

Il est curieux de rapprocher de ces passages du *Commentaire* les formules des déistes anglais, de Herbert et Charles Blount. Herbert cherchant un terrain d'union religieuse pour tous les hommes croit le trouver dans la certitude absolue des *notions communes*, notions qui s'imposent à tous les hommes : de sorte que l'acceptation *universelle* d'une opinion lui doit faire attribuer le caractère de vérité : « La doctrine des notions communes peut tellement servir qu'il n'est pas possible de bien reconnaître et discerner la révélation ni la religion sans leur aide... On ne peut rien établir sans les notions communes, dont je fais tant d'estime, que je crois que le livre, la religion et le prophète qui approche le plus près de l'observation d'icelles sera le meilleur » (Herbert cité par Ed. Sayous, *Les Déistes anglais et le christianisme*, Paris, 1882).

Il ne paraît d'ailleurs pas que Bayle ait pratiqué les Déistes anglais, à moins qu'il ait volontairement dissimulé les emprunts qu'il aurait pu leur faire. Je n'ai trouvé mention d'eux, dans les œuvres imprimées, qu'à la note 1 de l'article *Apollonius de Tyane*, où il est parlé de la traduction anglaise de *Philostrate* par Charles Blount, avec des notes « qu'il avait tirées pour la plupart des manuscrits du fameux baron Herbert. C'est le nom d'un grand Déiste, s'il en faut croire bien des gens. Ceux qui ont lu ces notes m'ont assuré qu'elles sont remplies de venin : elles ne tendent qu'à ruiner la religion révélée, et à rendre méprisable l'Écriture sainte. L'auteur ne travaille pas à cela par des raisons proposées gravement et sérieusement : mais presque toujours par des railleries profanes, et par de petites subtilités » (Art. Apollonius *Dictionnaire*, I, p 392 *a*). La traduction de Blount aurait paru en 1680.

D'ailleurs dans le *Commentaire* même on sent déjà nettement la différence profonde entre le rationalisme baylien et celui des Déistes : Herbert met au rang des notions communes les 5 articles de sa confession de foi simplifiée : existence de Dieu ; exigence d'un culte par Dieu ; la vertu et la piété, bases de

Mais dès qu'on descend de ces axiomes logiques aux questions de métaphysique, même les plus générales, il semble que l'évidence cesse de paraître à Bayle absolue : « Ces deux propositions contradictoires, il y a un espace distinct des corps, il n'y a point d'espace distinct des corps, sont telles que l'une ne saurait être vraie sans l'être nécessairement, absolument et immuablement, et sans que l'autre implique contradiction. Voilà donc ou dans la 1re ou dans la 2e une vérité nécessaire, ou une fausseté impossible. Cependant chacune de ces deux propositions est soutenue par des preuves si fortes ou plutôt combattue par tant d'objections accablantes et inextricables, qu'il est très malaisé de déterminer, si les raisons qu'on allègue pour la véritable, sont plus solides à notre égard que les raisons de la fausse[1]. » Remarquez que le doute est par là jeté sur toute la doctrine métaphysique des corps.

Si nous nous reportons aux premiers écrits de Bayle sur des questions de métaphysique (*Thèses, Objections aux Cogitationes rationales, de l'Essence des corps*) nous constatons que Bayle y considère la raison comme impuissante à concevoir la nature métaphysique du lieu, du mouvement, du temps (*Thèses*)[2]. Il ne juge pas démonstratives les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu (*Objections aux Cogitationes*) ni celles de sa spiritualité ; ni celles de l'immortalité de l'âme ; ni l'explication de l'origine du monde. En somme il ne paraît pas qu'aucune vérité métaphysique, qu'elle appartienne à la doctrine de Dieu, de l'âme ou des corps ait paru à Bayle étayée d'une preuve vraiment démonstrative. En fait le champ entier de la spéculation métaphysique est recouvert de doutes ; il ne peut y régner qu'une évidence relative seulement[3].

ce culte, nécessité du repentir pour obtenir le pardon de Dieu ; vie future avec distribution de peines et de récompenses. — Les notions communes de Bayle ne sont que les axiomes premiers du raisonnement ; et la seule certitude positive qu'il donne comme criterium de la vérité religieuse c'est l'affirmation de la Raison morale.

1. *Commentaire philosophique*, O., t. II.

2. V. *supra*, p. 19.

3. Bayle sur plus d'un point semble avoir suivi les opinions de Gassendi, qui fait un choix parmi les preuves de l'existence de Dieu, et refuse à l'esprit une

Passons aux vérités de fait : vérités historiques ; décrets particuliers de Dieu[1].

Les purs cartésiens ne dissimulaient pas leur mépris de l'histoire qui leur apparaissait comme le domaine de l'autorité : les faits historiques ne peuvent ni être constatés immédiatement avec évidence, ni se déduire par une suite de raisons... Les cartésiens sont en matière historique de parfaits sceptiques.

Il en est tout autrement de Bayle.

Certes il est plein de défiance à l'égard des historiens, qui sont à son avis, gens à assaisonner de fables, pour les rendre agréables aux lecteurs, leurs histoires qui seraient trop fades dans leur naturelle vérité. Ne répète-t-on pas à satiété, après Quintilien que « l'histoire est une poésie libre de la servitude de la versification »[2] ?

Dans la *Critique de l'histoire du calvinisme,* Bayle expose et motive un véritable « pyrrhonisme historique[3] ».

La raison principale de ce pyrrhonisme, c'est que l'esprit de parti se mêle inévitablement aux rapports historiques... « Je vous avoue que je ne lis presque jamais les historiens dans la vue de m'instruire des choses qui se sont passées, mais seulement pour savoir ce que l'on dit dans chaque nation et dans chaque parti, sur les choses qui se sont passées[4]. » Selon que l'historien sera protestant ou catholique, hollandais ou français, romain ou carthaginois, la même bataille sera gagnée ou perdue par le même parti.

Ce n'est pas qu'il n'y ait sans doute des historiens véridiques : mais ils se noient dans la foule de ceux qui ne le sont pas ; « Cette partialité commence avec son plus grand désordre dans les gazettes, et se répand de là en long et en large dans une infinité de méchants historiens, qui ne composent leurs rapso-

connaissance positive de la nature de Dieu. La critique de Bayle est d'ailleurs beaucoup plus sévère que celle de Gassendi, qui croit pouvoir donner une solution au problème du mal et construit un optimisme.

1. Décrets particuliers de Dieu : la manière dont cette seconde catégorie des vérités de fait est envisagée par Bayle sera examinée dans le chapitre spécial consacré aux doctrines religieuses (V. *infra*, p. 112 et suiv.).

2. *Pensées diverses*. O., t. III, p. 10 et 11.

3. *Critique générale de l'histoire du calvinisme*, O., t. II, p. 13 *a*.

4. *Ibid.*, p. 10 *b*.

dies que de ces misérables pièces. Ce sont des historiens qui ne valent rien, à la vérité, mais leur grand nombre leur tient lieu d'un certain mérite, qui fait qu'on les oppose à l'autorité d'un bon historien, et *par là les choses deviennent problématiques*[1].

Cette opinion sur l'histoire, Bayle ne la revendique pas comme lui étant propre : c'est celle, dit-il, d'un très grand nombre de gens d'esprit. Et il se réclame particulièrement d' « un des plus habiles hommes de ce siècle » : La Mothe le Vayer, qui a accusé les anciens historiens de la même partialité qu'on voit dans les modernes[2].

La Mothe en effet, traitant, dans sa *Préface d'une Histoire,* des historiens grecs et romains[3], nous met en garde contre les erreurs dont nulle histoire ne peut être assurée d'être exempte ; car il est humain de commettre des erreurs. — On a vu plus haut en quelle estime Bayle avait très tôt tenu La Mothe le Vayer[4] : nul doute que le docte académicien n'ait été pour lui comme un guide vers la conception critique de l'histoire.

Mais il y a bien loin de la prudence assez vague de La Mothe au pyrrhonisme de Bayle, qui démêle les raisons des erreurs historiques, et par cela même ouvre la voie qui permet de sortir du doute.

Ce pyrrhonisme baylien qui par le doute et la connaissance des erreurs perce jusqu'à la vérité se distingue nettement de l'ignorance amusée de Montaigne, de l'incrédulité circonspecte de La Mothe le Vayer.

A travers la partialité des narrateurs il n'est pas impossible d'attraper la vérité : « Je vous avoue aujourd'hui que l'on peut quelquefois pousser la certitude de l'histoire jusques à quelques détails. Par exemple, l'on peut être persuadé d'un fait, ou d'un dessein, ou d'un motif particulier, lorsque tous les partis en conviennent ; lorsque étant infâme il ne laisse pas d'être avoué par ceux à qui il est infâme, ou bien lorsque étant glorieux à l'un des partis il n'est pas contesté de l'autre..... » Plus loin : « J'avoue encore qu'en examinant l'enchaînure de plusieurs faits, en considérant le

1. *Critique générale*, O., t. II, p. 13 *a*.
2. *Ibid.*
3. La Mothe le Vayer, *Œuvres*, éd. de 1757, t. VIII.
4. V. *supra*, p. 25.

génie des auteurs, en pesant toutes les circonstances, en comparant ensemble ce qui a été dit par les uns et par les autres, on peut éclaircir bien des choses, découvrir bien des impostures, réfuter bien des calomnies[1]. »

Ce n'est point là du pyrrhonisme : ces textes contiennent tout simplement l'ébauche d'une méthode pour atteindre la vérité du fait historique et donner à l'histoire une valeur documentaire qui la mette au rang des sciences véritables ; les règles principales de la critique externe et de la critique interne des témoignages sont en germes dans les textes cités.

Bayle est à l'opposé des contempteurs de l'histoire.

Malgré la quantité immense des opinions historiques fausses ou incertaines, des traditions mensongères, il affirme la possibilité de parvenir, en appliquant les règles d'une critique rigoureuse, à l'évidence absolue de la connaissance des faits.

En résumé, en ce qui concerne les connaissances théoriques, tandis que d'une part Bayle refuse l'évidence absolue à la plupart, sinon à toutes les démonstrations de métaphysique, d'autre part il accorde que les vérités de fait, et notamment les vérités historiques, sont, à de certaines conditions, susceptibles d'évidence absolue.

1. *Critique générale*, O , t. II, p. 11, 12.

CHAPITRE III

LES PRINCIPES DE LA PRATIQUE. — DOCTRINES MORALES : INDÉPENDANCE DE LA THÉORIE ET DE LA PRATIQUE. — LA RAISON MORALE. — LES PASSIONS.

Des connaissances spéculatives, passons maintenant à la connaissance des règles pratiques de la conduite, c'est-à-dire des vérités morales : ici le scepticisme fait place à un rationalisme rigoureux.

Un des traits dominants de l'esprit de Bayle, c'est qu'il est essentiellement préoccupé de pratique, tendance qui n'est d'ailleurs nullement en désaccord avec son caractère d'homme d'étude plongé dans les livres, curieux de toutes les pensées de l'humanité présente et passée. L'étude répond à des préoccupations pratiques, aussi bien que n'importe quelle forme d'activité. Toute l'étude de Bayle et toute sa production littéraire ont été dirigées par la préoccupation des questions vitales qui s'agitaient dans la société de son temps ; et les spéculations étaient pour lui de vains amusements s'il n'y correspondait pas un intérêt positif, une possibilité d'application pratique. Philosophe, la morale absorbe le principal de sa méditation : dans toute l'activité de cet esprit si curieux de savoir il n'est rien qui ne serve un unique dessein, qui est de pénétrer la nature vraie et les mobiles de la pratique individuelle et sociale et de faire servir cette connaissance au bien de l'humanité. « Les philosophes », écrivait-il à Minutoli en 1674, « donnent le meilleur de leur temps à la logique et à la métaphysique, et laissent à l'abandon la morale, qui devrait être le principal objet de leurs études[1]. » La morale est bien le principal objet des recherches de Bayle ; on le voit clairement si au lieu de

1. Lettre à Minutoli, 9 octobre 1674 à s. d., Gigas, *Choix de la correspondance de Pierre Bayle.*

compter le nombre des pages où il en traite directement, on observe le rapport de toutes ses études, de tous ses écrits aux questions capitales de la pratique humaine.

C'est l'intérêt pratique de la question religieuse qui l'attire dans la controverse. Les lectures et les méditations de sa jeunesse aboutissent non à une œuvre d'érudition, mais à une œuvre d'action : il se sert de ses connaissances comme un guerrier d'une arme, un ouvrier d'un outil.

Cette préoccupation des intérêts pratiques de l'humanité est corrélative de l'empirisme naturel à son esprit : c'est dans le monde des faits, dans le monde réel et visible qu'on agit ; corrélative aussi de sa défiance à l'égard de la spéculation pure, où il ne voit guère autre chose que des jeux oiseux et dangereux : oiseux, car les vérités spéculatives sont bien variables et paraissent ne reposer sur aucune base solide ; dangereux, puisque les vérités de religion ou de métaphysique ont ceci de particulier qu'elles communiquent à ceux qui croient les posséder l'esprit de domination oppressive. L'importance prise par la spéculation, la prétention de la vérité à la domination du monde est la caractéristique de la civilisation chrétienne. L'esprit positif de Bayle réagit contre cette lourde suzeraineté de la vérité métaphysique sur tous les domaines de l'activité humaine, individuelle ou sociale.

De là le point de départ de toute sa morale qui est la séparation radicale de la théorie et de la pratique.

Cette idée inspire la longue digression qui est en réalité la pièce capitale des pensées diverses : examen de la question de savoir si les athées sont capables de bonnes mœurs. La façon dont Bayle traite et résout cette question porte la marque nette de son esprit et de sa méthode. Aux théories et aux affirmations, il oppose des *faits* : c'est un fait qu'un athée, tout comme un païen, tout comme un chrétien est capable de vertu. C'est un fait qu'il n'y a pas de liaison entre les croyances religieuses et la conduite. « Quand on compare les mœurs d'un homme qui a une religion avec l'idée générale que l'on se forme des mœurs de cet homme, on est tout surpris de ne trouver aucune conformité entre ces deux choses. L'idée générale veut qu'un homme qui croit un Dieu, un paradis et un enfer, fasse tout ce qu'il connaît être agréable à Dieu, et ne fasse rien de ce qu'il sait lui être désagréable. Mais la vie de cet

homme nous montre qu'il fait tout le contraire. Voulez-vous savoir la cause de cette incongruité? La voici : c'est que l'homme ne se détermine pas à une certaine action plutôt qu'à une autre par les connaissances générales de ce qu'il doit faire, mais par le jugement particulier qu'il porte de chaque chose, lorsqu'il est sur le point d'agir[1]. »

Qu'est-ce que ce jugement particulier? Quels sont les mobiles réels de la pratique humaine, les causes vraies des mœurs?

Bayle répond à ces questions par une doctrine positive des mœurs, qu'il n'a encore nulle part exposée d'ensemble, mais dont on peut tracer une esquisse nette en rassemblant des traits épars dans ses ouvrages.

La base de cette doctrine est la même que celle de la philosophie de l'École : Bayle distingue dans l'homme deux principes en opposition : la *Raison* et les *Passions*. Mais l'idée qu'il se fait de la nature, de la valeur, du rapport de ces deux parties de la nature humaine est fort étrangère à l'École et singulièrement originale.

Sous le nom de Raison, Bayle entend alternativement plusieurs différents usages de l'intelligence. Lorsqu'il nomme Raison la faculté de spéculation théorique qui construit les dogmes de théologie et de métaphysique, la raison n'a rien à voir dans la pratique morale ; non plus que la simple « croyance », la connaissance rationnelle d'une vérité métaphysique n'est d'aucun effet sur les mœurs.

Mais de cet usage spéculatif de la raison, Bayle distingue nettement son usage spécialement moral et pratique.

En matière spéculative, l'évidence n'étend pas bien loin sa clarté, elle s'évanouit avant d'atteindre la masse des opinions sur la nature de Dieu, des corps et des âmes, opinions qui se meuvent confusément dans les ténèbres. Mais il y a d'autres axiomes que ceux de la philosophie spéculative : des axiomes moraux. La raison n'a pas pour unique fonction de juger du vrai et du faux ; elle juge aussi du bien et du mal. Si l'on y regarde de près, on distingue

1. *Pensées diverses*, O., t. III, p. 87.

chez Bayle une séparation bien nette de ces deux usages de la raison. Et cette séparation a une importance capitale pour l'intelligence de ses doctrines. Si, en matière spéculative, la raison, bornée aux axiomes logiques, demeure stérile, si elle s'égare et se contredit dès qu'elle s'attaque aux grands problèmes de la métaphysique, en revanche, dans ses axiomes pratiques elle est la norme immuable de la vérité morale. Les religions, les systèmes métaphysiques varient avec les latitudes, se remplacent et s'entre-détruisent : mais en tous temps et en tous pays la vertu pratique est la même : les sages de l'antiquité, les disciples du matérialiste Épicure pratiquaient toutes les vertus des meilleurs d'entre les chrétiens[1].

Quelle est la nature de cette raison morale? Comment vient-elle à l'établissement de ses axiomes? Bayle ne s'explique pas clairement encore à ce sujet. Il expose sa doctrine de la raison morale au milieu de discussions religieuses et l'expression s'en ressent. Exprimée en termes de religion cette doctrine se rapproche fort de celle de Malebranche : ainsi que l'oratorien, Bayle définit la raison comme une révélation naturelle : « Y ayant une lumière vive et distincte qui éclaire tous les hommes, dès aussitôt qu'ils ouvrent les yeux de leur attention, et qui les convainc invinciblement de sa vérité, il en faut conclure que c'est Dieu lui-même, la Vérité essentielle et substantielle, qui nous éclaire alors très immédiatement, et qui nous fait contempler dans son essence les idées des vérités éternelles, contenues dans les principes ou dans les notions communes de métaphysique. Or pourquoi ferait-il cela à l'égard de ces vérités particulières, pourquoi les révélerait-il ainsi dans tous les temps, dans tous les siècles, à tous les peuples de la terre moyennant un peu d'attention, et sans leur laisser la liberté de suspendre leur jugement? Pourquoi, dis-je, se gouvernerait-il ainsi avec l'homme, si ce n'est pour lui donner une règle et un critère des autres objets qui s'offrent continuellement à nous, en partie faux, en partie vrais, tantôt très confus et très obscurs, tantôt un peu plus développés[2]? » Il peut y avoir certaines limitations de ce principe en matière spéculative. Mais

1. Voir dans les *Pensées diverses* la digression « si les athées sont capables de bonnes mœurs ». *Supra*, p. 50, 51.

2. *Commentaire philosophique*, 1re partie, O., t. II, p. 368.

Bayle « ne pense pas qu'il en doive avoir aucune à l'égard de principes pratiques et généraux, qui se rapportent aux mœurs... il faut soumettre toutes les lois morales à cette idée naturelle d'équité qui, aussi bien que la lumière métaphysique, *illumine tout homme venant au monde*[1] ». — La pure morale rationnelle paraît donc être un donné dans l'âme humaine, une inspiration divine immédiate, portant en elle-même le témoignage de sa vérité. Les sentiments d'*honnêteté* sont imprimés dans l'âme de tous les hommes, une « *Raison universelle* » éclaire tous les esprits[2]. Mais l'inspiration morale est absolument indépendante de toute croyance spéculative, de toute connaissance de la vérité : elle appartient aussi bien aux athées qu'aux païens ou aux chrétiens; c'est une « loi naturelle et éternelle qui montre à tous les hommes les idées de l'honnêteté et qui a fait voir à tant de païens qu'il est louable et très digne de l'homme de pardonner à ceux qui nous ont offensés, et de leur faire du bien, au lieu du mal qu'il nous ont fait[3] ».

La vertu que la raison inspire est morale absolument, pure de tout mobile d'intérêt. « La raison a dicté aux anciens sages qu'il fallait faire le bien pour l'amour du bien lui-même, et que la vertu se devait tenir à elle-même lieu de récompense et qu'il n'appartenait qu'à un méchant homme de s'abstenir de mal par la crainte du châtiment[4]. »

Il n'est pas d'homme qui ne soit capable d'entendre le commandement de la raison et d'y reconnaître son devoir. Est-ce à dire que tout homme soit constamment conscient de ce qu'il doit faire et suive naturellement les ordres de la raison?

Non : l'homme n'est pas une raison pure ; la raison n'est pas même le principal ressort de son activité. Bien loin de là. Il y a dans l'homme d'autres mobiles d'action, qui ont toujours la plus grande part à sa conduite et même, en général, la dirigent uniquement. Ce sont les *Passions*.

Sur la nature des passions, Bayle paraît accepter le point de départ de la doctrine chrétienne, qui les condamne comme la

1. *Commentaire philosophique*, O., t. II, p. 368.
2. *Ibid.*, p. 369.
3. *Ibid.*
4. *Pensées diverses*, O., t. III, p. 174.

source de tous les péchés, comme la *nature* déchue, opposée à la sagesse rédemptrice. — Les passions, mobile principal des actions des hommes, sont en soi mauvaises ; Bayle en morale est nettement pessimiste : « Cette proposition, l'*homme est incomparablement plus porté au mal qu'au bien, et il se fait dans le monde incomparablement plus de mauvaises actions que de bonnes,* est aussi certaine qu'aucun principe de métaphysique[1]. » Aucune croyance religieuse, aucune opinion philosophique n'y fait rien : malgré la diversité des doctrines, l'ambition, l'avarice, l'envie, le désir de vengeance, l'impudicité, toute la flore des vices s'épanouit abondante dans tous les siècles et tous les pays.

La nature passionnelle des hommes n'est pas moins universelle que la nature rationnelle : « D'où vient, je vous prie, qu'encore qu'il y ait parmi les hommes une prodigieuse diversité d'opinions touchant la manière de servir Dieu, et de vivre selon les lois de la bienséance, on voit néanmoins certaines passions régner constamment dans tous les pays et tous les siècles ? Que l'ambition, l'avarice, l'envie, le désir de se venger, l'impudicité, et tous les crimes qui peuvent satisfaire ces passions se voient partout ? Que le Juif, le Mahométan, le Turc et le More, le Chrétien et l'Infidèle, l'Indien et le Tartare, l'habitant de terre ferme et l'habitant des îles, le noble et le roturier, toutes ces sortes de gens qui dans le reste ne conviennent pour ainsi dire, que dans la notion générale d'homme, sont si semblables, à l'égard de ces passions, que l'on dirait qu'ils se copient les uns les autres ? D'où vient tout cela sinon que le véritable principe des actions de l'homme (j'excepte ceux en qui la grâce du Saint-Esprit se déploie avec toute son efficace) n'est autre chose que le tempérament, l'inclination naturelle pour le plaisir, le goût que l'on contracte pour certains objets, le désir de plaire à quelqu'un, une habitude gagnée dans le commerce de ses amis, ou quelque autre disposition qui résulte du fond de notre nature, en quelque pays que l'on naisse, et de quelques connaissances que l'on nous remplisse l'esprit[2] ? » Les passions, modifiées par des habitudes, voilà le fond de l'homme, le principal de sa nature, l'ordinaire mobile de toutes ses actions ; ce sont elles qui font les mœurs

1. *Nouvelles lettres critiques*, O., t. II, p. 248 *b*.
2. *Pensées diverses*, O., t. III, p. 88.

spécifiques de l'humanité. Et la passion, égoïste et brutale, est non seulement tout à fait indépendante à l'égard de toute connaissance spéculative ; elle l'est aussi, le plus souvent, à l'égard de la raison morale elle-même.

En matière morale, les vues de la raison sont claires et universellement approuvées. Néanmoins l'homme qui voit le bien n'agit presque jamais conformément à ses principes : mais « ne donnant presque jamais dans de faux principes, retenant presque toujours dans sa conscience les idées de l'équité naturelle, il conclut néanmoins presque toujours à l'avantage de ses désirs déréglés[1] ».

Descartes, Spinoza, en général les cartésiens, n'ont voulu voir dans la passion qu'une obscure intelligence, et tout l'effort de leur morale a été d'indiquer les voies par lesquelles on parvient de l'obscurité à la clarté ; le rapport de l'esprit aux passions est le sujet même de leurs éthiques. Tout autre est le point de vue de Bayle. L'idée chrétienne de la chute, ou du moins de la corruption foncière de la nature humaine, lui paraît l'expression même des faits ; la passion est un principe d'action original, opposé et étranger à l'intelligence, susceptible de coexister avec la pure connaissance rationnelle du bien. Mais s'il en est ainsi d'où vient que le mal, l'anarchie morale ne détruit pas le monde ? D'où vient que le mal est contenu, réprimé, puni ?

Les théologiens répondent à ces questions par la théorie du gouvernement providentiel du monde. Bayle donne de ce providentialisme une curieuse transposition naturaliste : la nature, ou Dieu agissant par des voies naturelles, fait servir nos vices à ses fins. Le bon ordre physique et social se réalise par les voies du mal même. Ce providentialisme naturel, qui fait sortir des mauvaises passions le bien général, comme de la tourbe jaillit la flamme, Bayle n'en est pas l'inventeur. Ce serait un problème délicat d'en chercher les origines antiques et d'en relever les traces chez les théologiens et les philosophes du XVII[e] siècle. Sans aborder ce problème, qui dépasse le cadre de notre sujet, nous nous bornerons ici à signaler l'expression très nette, qu'on trouve chez Fontenelle, du providentialisme naturel. L'utilité des passions,

1. *Pensées diverses*, p. 87.

leur grand rôle dans la production des événements et du progrès humain est l'idée principale qui court dans les *Dialogues des Morts*, si délicats de forme et, sous une apparence frivole, si fermes de pensée[1]. C'est à Fontenelle que Bayle emprunte la formule, qui résume sa propre doctrine : « L'ordre que la nature a voulu établir dans l'univers va toujours son train : tout ce qu'il y a à dire, c'est que, ce que la nature n'aurait pas obtenu de notre raison, elle l'obtient de notre folie[2]. »

Mais c'est chez Bayle seulement que cette doctrine prend la forme précise et la valeur philosophique, qui lui assurent une place importante dans la suite de l'histoire de la pensée[3].

1. V. principalement le 4e Dialogue de la 2e partie, sur la folie. Cf. le 1er de la 3e (que les passions sont nécessaires), le 5e de la 3e (que la raison est triste et même peut-être inutile), le 1er de la 4e (que la sagesse qui vient de la raison est plus sûre que celle qui vient du tempérament), le 5e de la 4e sur les préjugés, le 6e (que la gloire a plus de force que le devoir), le 1er de la 5e (qu'il y a quelque chose dans la vanité qui peut être bon).

Fontenelle est un des esprits dont les affinités avec celui de Bayle sont les plus fortes. Bayle ne le cite jamais sans grands éloges. Dans le *Retour des pièces choisies, ou Bigarrures curieuses* (Emmerik, 1687) Bayle imprime côte à côte un inédit de Saint-Evremont et un opuscule de Fontenelle : Fontenelle avait écrit des *Doutes sur le système des causes occasionnelles*. Bayle publie des *Réflexions sur un livre imprimé à Rottardam en* 1635 *intitulé Doutes*, etc... » et une réponse de l'auteur des doutes, ample, fort ingénieuse dans le fond et polie dans la forme.

2. Fontenelle cite dans les *Nouvelles lettres critiques*, lettres XVIII, O., t. II, p. 282.

3. Au cours du XVIIIe siècle, le providentialisme naturel, sous deux formes distinctes, bien que parentes, va faire fortune :

Avec Shaftesbury, ce finalisme de la nature s'accompagne d'un optimisme absolu : la nature de l'homme est toute bonne, elle tend spontanément à la vertu et à l'harmonie sociale. — Notez que Shaftesbury, s'il fut élève de Locke, fut disciple et ami de Bayle, qu'il fréquenta assidûment, vers 1698, à Rotterdam, où il passa une année, se faisant passer pour un simple étudiant en médecine ; un peu plus tard c'est aux bons offices de Shaftesbury que Bayle dut d'échapper aux rigueurs que les intrigues de ses ennemis religieux faillirent provoquer contre lui à la cour du roi Guillaume. — Le finalisme optimiste de Shaftesbury, retournant d'Angleterre en France, aboutira, chez Rousseau, à la réhabilitation et à l'exaltation de la sensibilité, à la foi en la bonté des instincts primitifs, en la perfection de l'état de nature.

Cependant cette interprétation du finalisme naturel dévie sensiblement de celle de Bayle : tandis que Shaftesbury et Rousseau regardent l'état primitif de nature comme un idéal d'innocence et de perfection, que Rousseau cherche alternativement à ramener l'homme vers cet état heureux ou à déterminer les moyens d'établir artificiellement un état de justice dans l'humanité corrompue, Bayle regarde les passions, le développement, l'affinement, la corruption de la

La passion, pour lui, n'est ni l'intelligence confuse des cartésiens, ni, comme pour les théologiens de l'École, le principe du mal qu'il faut déraciner : elle est un mal inévitable qui contient en soi son remède, une nature qu'il faut accepter et dont il faut reconnaître les effets utiles, elle est le plus actif ferment du développement de l'humanité.

La passion supplée la raison inefficace. Bien plus, il est des cas où pour le bien de l'homme la passion s'oppose à la raison et en triomphe.

Mais ceci demande quelque explication : la Raison dont les passions déjouent les effets fâcheux, ce n'est pas la pure Raison morale qui parle dans le cœur des sages et leur dicte le devoir. Mais par le fait même que la passion parle haut en nous, et contribue puissamment à faire naître ce « jugement particulier » qui nous détermine à l'action, les idées de la raison s'obscurcissent, la raison entre en concours avec les passions, elle juge du meilleur dans l'intérêt d'un désir passionnel. Elle se fait la servante de la passion : cette raison faussée, cette lumière au service d'un insensé est souvent plus dangereuse qu'utile.

Ce n'est point par raison que nous nous intéressons à la machine

nature humaine, comme des faits naturels, inévitables, et qui produisent à la fois des maux et leurs remèdes, des vices d'une part, de l'autre des vertus qui les balancent, des institutions qui les répriment (V. *infra*, p. 389 et suiv.).

Mandeville, dans sa célèbre *Fable des abeilles*, dont le succès en France fut très grand, prend le point de départ de sa théorie de l'utilité des vices dans la doctrine baylienne des passions, qu'il développe ingénieusement dans le sens de son opposition à l'optimisme de Shaftesbury.

Le poème de la *Fable des abeilles* est de 1714 ; la 2e édition, avec les remarques justificatives, parut en 1723 ; une traduction française en fut faite en 1740. Dans la préface de la 2e édition, l'auteur expose ainsi son dessein : « Pour remplir mon but, je parle d'abord de la corruption et des fautes dont on accuse ordinairement les différentes professions et les différentes vocations. Je fais voir ensuite que les vices auxquels les particuliers s'abandonnent, habilement ménagés, servent à la grandeur et au bonheur présent de la société. Enfin en exposant les suites nécessaires de l'honnêteté et de la vertu en général, de la tempérance d'une nation, du contentement et de l'innocence des particuliers, je démontre que si tous les hommes étaient ramenés des vices dont ils sont naturellement souillés, ils cesseraient par là même d'être capables de former des sociétés vastes, puissantes et polies. Dès lors on ne verrait plus de ces peuples célèbres tels qu'ont été les grandes Républiques, et ces Monarchies qui ont fleuri depuis la création » (Trad. franç., t. I, préf., p. XIII). Mandeville cite Bayle une seule fois (t. I, p. 98). Mais l'éditeur de la traduction remarque avec raison qu'en bien d'autres endroits il le copie.

de notre propre corps, c'est par un sentiment que la sagesse de Dieu a fort heureusement mis dans notre âme.

« Dieu a fait à peu près la même chose pour intéresser l'homme à la conservation du genre humain. La voie du raisonnement n'y eût pas été fort propre, car où est la femme qui se voudrait exposer aux douleurs de l'enfantement par cette seule considération, *qu'il est raisonnable de ne pas laisser périr un être aussi beau que l'homme*?... D'où paraît combien il est nécessaire au bien général de l'univers de suivre plutôt les préjugés, les erreurs populaires et les instincts aveugles de la nature, que les idées distinctes de la raison. Quand j'appelle ces instincts aveugles je ne veux pas dire qu'ils dépendent d'une cause non intelligente (car ils ne peuvent être qu'une impression de la providence de Dieu), je veux dire seulement qu'ils sont tels, eu égard à notre raison [1]. »

C'est par l'instinct aussi que les parents sont intéressés à la conservation des enfants qu'ils ont mis au monde : Dieu « a mis une telle proportion entre les organes de ceux-ci et les organes de ceux-là, que tout ce qui incommode ou ce qui accommode le corps des petits enfants produit dans la machine de leurs pères et de leurs mères les dispositions qui, en vertu de l'union de l'âme et du corps, excitent dans l'âme un vif sentiment de chagrin ou de plaisir. Il ne faut plus demander après cela pourquoi on s'empresse si fort à procurer à ses enfants tout ce qui peut conserver leur vie. On le fait par la même loi qui nous porte à retirer notre main du feu lorsque nous sentons la douleur de la brûlure [2] ». « On peut dire que l'amour que l'on a pour les enfants n'est qu'une extension de l'amour qu'on a pour son propre corps [3]. »

Ce sont des dispositions du corps et des préjugés de l'esprit qui poussent les filles à se marier : le préjugé du déshonneur de la stérilité, l'amour sensible des enfants.

« En général il est vrai de dire que le monde ne se conserve dans l'état où nous le voyons qu'à cause que les hommes sont remplis de mille faux préjugés, et de mille passions déraisonnables [4]. »

1. *Nouvelles lettres critiques*, lett. XVI, O., t. II, p. 272 *a*.
2. *Ibid.*, p. 272 *b*.
3. *Ibid.*, p. 273 *a*.
4. *Ibid.*, p. 274 *b*.

L'amitié pour les enfants est un effet de l'instinct ou de la nature, c'est-à-dire d'une loi commune à toutes sortes d'animaux, ou en d'autres termes d'une certaine mécanique des organes.

« Je n'épuiserais jamais la matière de l'instinct, si je la voulais pousser. Il y a là dedans des profondeurs impénétrables ; car qui pourrait entrevoir sans quelque sorte d'épouvantement, que les erreurs, que les passions déréglées, que les préjugés déraisonnables sont si nécessaires au monde, pour être le théâtre de cette diversité prodigieuse d'événements qui font admirer la Providence[1] ? »

Sans la gloire, qui est une passion, un ressort essentiel serait ôté du monde ; sans le désir de gloire, le genre humain ne serait que glace[2]. La propriété n'a pas dans la raison sa réelle origine : l'origine du tien et du mien c'est la crainte qu'a un homme qu'un plus fort ne le dépouille de sa prise, et c'est aussi l'amour du repos : ces sentiments ont porté les hommes à convenir entre eux que chacun se contenterait de ce qu'il avait occupé[3].

Les bonnes mœurs en ce qui regarde les rapports de l'homme et de la femme sont encore un effet du jeu des passions.

Est-ce la raison qui a dicté le précepte de la monogamie, le devoir de pureté de l'épouse ? Nullement. La raison serait d'un tout autre avis, et ici il faut entendre non la pure raison qui parle dans le silence des passions, mais « la faculté qui est en nous de choisir selon certains principes, tel ou tel moyen pour être content[4] », en l'espèce, la raison mise au service du désir naturel de la tranquillité. La raison nous conseillerait bien plutôt la communauté des femmes qui nous ôterait bien des soucis. Quelle est donc l'origine de la fidélité conjugale ? C'est la sotte jalousie des hommes, c'est « la ridicule crainte du cocuage[5] » qui a ainsi son utilité dans le monde. La jalousie est donc la cause réelle de la monogamie, elle a conservé la pudeur et l'honnêteté,

1. *Nouvelles lettres critiques*, p. 278 *b*.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, lett. XVII, p. 280 *b*.
4. *Ibid.*, p. 282 *a*.
5. *Ibid* , p. 280 *b*.

car la femme qui aime observe une retenue qu'elle sait précieuse au bonheur de son mari, et le mari prend d'attentives précautions, qui ne sont pas toujours inutiles; elle est la cause encore de la politesse des manières qu'engendre le désir de surpasser en grâce ses rivaux [1].

Il n'en reste d'ailleurs pas moins vrai qu'au regard de la pure raison, de la raison qui précède les passions, la monogamie et la plus exacte pureté sont la règle du mariage : mais ce n'est pas la raison qui en établit dans le monde la pratique.

De même la raison qui précède les passions, qui juge des choses par des idées universelles d'honnêteté, de justice, de perfection, ordonne assurément aux hommes de se réunir en sociétés par ces considérations : « Qu'il leur serait plus glorieux de vivre sous une belle forme de gouvernement, que de vivre comme des bêtes, que par le commerce qu'ils auraient ensemble, ils se perfectionneraient, et deviendraient en quelque façon plus hommes, etc... [2] » Mais les hommes n'ont pas établi des sociétés par ces considérations ; ils n'ont pas consulté cette pure raison : ils ont obéi à la crainte de perdre ce qu'ils avaient occupé dans le monde pour leur subsistance, leur perpétuelle inquiétude a été leur conseillère, et la raison ne leur a servi qu'à imaginer les moyens d'y mettre un terme [3].

Il faut conclure à l'inefficacité générale de la raison, tant de la pure raison morale que de la raison subordonnée aux passions ; mais cette inefficacité est générale, non absolue. La Raison morale, source unique de la vraie vertu, a conduit la vie de quelques sages. Ainsi les épicuriens ont été conduits par la seule raison à honorer des dieux qu'ils refusaient de craindre : « Il est donc vrai que la raison a trouvé, sans le secours de la religion, l'idée de cette piété que les Pères ont tant vantée, qui fait que l'on aime Dieu, et que l'on obéit à ses lois, uniquement à cause de son infinie perfection ; cela me fait croire que la raison, sans la connaissance de Dieu, peut quelquefois persuader à l'homme qu'il y a des choses honnêtes qu'il est beau et louable de faire, non pas à

1. *Nouvelles lettres critiques*, lett. XVII, p 283.
2. *Ibid.*, p. 282 *b*.
3. *Ibid.*

cause de l'utilité qui en revient, mais parce que cela est conforme à la raison[1]. »

En résumé la doctrine morale de Bayle présente deux aspects bien distincts : 1° Bayle établit fortement l'existence d'une pure raison morale, universelle, étrangère à toute révélation historique, à toute spéculation philosophique, parlant au cœur de tous les hommes qui la consultent sans parti pris ; 2° mais cette raison morale est par elle-même généralement inefficace. Elle est ensevelie dans la masse de la nature passionnelle. C'est cette nature passionnelle, et elle seule, qui produit les mœurs et les sociétés. C'est le libre jeu et le concours des passions qui est la cause de la conservation de l'individu et de l'espèce ; de l'établissement sur des bases solides de la famille et de la société. Et les effets produits par le libre jeu des passions sont généralement ceux mêmes que la pure raison aurait ordonné aux hommes de réaliser.

Entre la raison morale et les passions prend place une sorte de dégradation ou de contrefaçon de la raison véritable, le raisonnement au service des passions. Comment distinguer les commandements de la véritable raison des maximes plus ou moins médiocres et faussées de la raison vulgaire ? Bayle tient trop à la valeur absolue de la raison morale pour ne pas avoir cherché un criterium qui permette d'en distinguer toute espèce de contrefaçon. Et ce criterium qu'il nous donne au début du *Commentaire philosophique* a ceci de très remarquable qu'il rapproche de très près la doctrine de Bayle et celle d'un philosophe dont la morale a avec la sienne des analogies profondes : la doctrine kantienne. — La marque distinctive de la raison morale, c'est l'universalité ; ce terme qui n'est pas de Bayle résume exactement le texte unique où il expose sa doctrine, et qu'il faut citer tout entier :

«... Comme les passions et les préjugés n'obscurcissent que trop souvent les idées de l'équité naturelle, je voudrais qu'un homme qui a dessein de les bien connaître les considère en général, et en faisant abstraction de son intérêt particulier, et des coutûmes de sa patrie. Car il peut arriver qu'une passion fine,

1. *Pensées diverses*, chap. CLXXVIII, O., t. III, p. 114.

et tout ensemble bien enracinée, persuadera à un homme qu'une action qu'il envisage comme très utile et très agréable pour lui, est conforme à la raison : il peut arriver que la force de la coutûme, et le tour que l'on a donné à l'âme en l'instruisant dans l'enfance, feront trouver de l'honnêteté où il n'y en a pas. Pour donc se défaire de ces deux obstacles, je voudrais qu'un homme, qui veut connaître distinctement la lumière naturelle par rapport à la morale, s'élevât au-dessus de son intérêt personnel, et de la coutûme de son pays, et se demandât en général : *Une telle chose est-elle juste, et s'il s'agissait de l'introduire dans un pays, où elle ne serait pas en usage, et où il serait libre de la prendre, ou de ne pas la prendre, verrait-on en l'examinant froidement, qu'elle est assez juste pour mériter d'être adoptée?* Je crois que cette abstraction dissiperait plusieurs nuages qui se mettent quelquefois entre notre esprit et cette lumière primitive et universelle, qui émane de Dieu pour montrer à tous les hommes les principes de l'équité, pour être la pierre de touche de tous les préceptes et de toutes les lois particulières...[1] »

Le rapport de cette doctrine de la raison morale avec la doctrine kantienne n'est pas une coïncidence superficielle : c'est au fond que les deux pensées se touchent. Bayle, séparant de façon radicale l'usage spéculatif et l'usage pratique de la raison, considérant la raison morale comme un pur principe de détermination pratique, est naturellement amené à la déterminer non par son contenu, mais par sa forme qui est l'universalité : une même logique a conduit les deux philosophes à des formules presque identiques.

Cette analogie n'existe d'ailleurs aussi profonde que si l'on considère les doctrines exposées par Bayle à l'époque du *Commentaire* philosophique. Elle tient pour beaucoup à ce que Bayle, vers ce temps, mêle étroitement dans ses écrits les idées morales aux idées religieuses, empruntant pour celles-là le vocabulaire de la théologie : la raison morale est une révélation naturelle, la voix de Dieu parlant au cœur de l'homme ; le développement naturel des passions et ses heureux effets sont les voies générales de la Providence ; l'obscurcissement de la raison par les passions est

1. *Commentaire philosophique,* O., t. II, p. 369 *a*.

conçu en conformité avec les dogmes de la chute et du péché originel.

Cette forme religieuse donnée à des idées morales est due en partie à l'éducation de Bayle, à ses habitudes de pensée, au milieu qui est le sien ; en partie aussi à un dessin stratégique : il pense que ses doctrines, exprimées en termes de théologie, ont quelque chance d'obtenir une efficacité immédiate, d'exercer une action sur la vie religieuse de son temps. Plus tard renonçant à l'espoir d'agir à l'intérieur de la religion, il s'écartera sensiblement de la voie rationnelle que Kant resuivra après lui.

CHAPITRE IV

LES DOCTRINES RELIGIEUSES. — LA FOI CONÇUE COMME CONNAISSANCE SPÉCULATIVE : INÉVIDENCE DE CETTE CONNAISSANCE (CRITIQUE DE L'INFAILLIBILITÉ ET DU LIBRE EXAMEN). — LA FOI CONÇUE COMME ACTE MORAL. — ORIGINE DE CETTE CONCEPTION DANS LA THÉOLOGIE RÉFORMÉE. — SA SIGNIFICATION ET SA PORTÉE CHEZ BAYLE.

La question religieuse est à la fois le point de départ des doctrines de Bayle et le point d'application de ces doctrines. Théologie et philosophie sont en rapports si étroits dans son œuvre qu'on ne pénétrerait sa pensée que d'une façon bien imparfaite, si l'on en négligeait le côté religieux pour en isoler le côté philosophique.

Ses doctrines théologiques sont en correspondance exacte avec les principes philosophiques qui s'en dégagent et réagissent sur elles.

La religion chrétienne, telle qu'elle s'est historiquement constituée, est essentiellement une forme de domination au nom d'une vérité dogmatique : c'est sous la forme religieuse que Bayle a le mieux aperçu et détesté l'illégitimité de ce mode de domination et ses effets pernicieux. Les principes de critique, dont nous avons vu plus haut l'application aux spéculations métaphysiques et à l'histoire, ont donc pour objectif principal le prototype de tout dogmatisme : la vérité religieuse.

Le courant naturel de la controverse a mené Bayle à l'examen critique du *fondement de la foi* ; ses vues sur la spéculation et la pratique ont leur application immédiate dans cette question, où se concentre le suprême effort de la polémique entre protestants et catholiques.

Quand on embrasse l'ensemble de la controverse religieuse dans la seconde moitié du XVIIe siècle, il est aisé de voir combien les questions pratiques y priment les questions de vérité dogmatique[1]. Les deux religions sont surtout deux partis en lutte pour la domination, et chacune affirme sa vérité comme le droit de dominer sur l'autre. De là les simplifications, les concessions sur la plupart des dogmes secondaires et l'intransigeance sur le principe d'où dépend la constitution pratique de la religion, la forme ecclésiastique. « Convertissez-vous » signifie : « Adhérez à l'organisme religieux dont nous sommes la tête, au lieu de rester hors et de former un organisme concurrent. » Plus les concessions sont grandes, plus on semble à l'instant de s'entendre, plus l'esprit de domination qui est au cœur des formes religieuses exalte son impatience. S'il n'y a vraiment pas de divergences fondamentales, comme Bossuet, dans l'*Exposition*, l'affirme, l'Église gallicane et romaine va-t-elle adoucir sa rigueur, cesser de presser l'adversaire ? Point : c'est l'instant où elle resserre tous ses nœuds : vous êtes tout près d'être des nôtres ; donc soyez nôtres à l'instant, rien ne vous excuse plus de n'être pas fidèles.

Les protestants groupés en Églises rivales, mais parentes en somme et alliées contre le commun ennemi, redoutent par-dessus tout leur absorption par une puissance contre laquelle ils luttent et qu'ils ont appris à mépriser et à haïr.

L'effort des deux adversaires se concentre sur ce point : De quel principe de légitimité se réclame l'Église catholique ? Duquel, les églises réformées ? Quel est le signe de vérité qui doit décider de notre foi ?

La controverse est arrivée ainsi au fond dernier de la dispute religieuse, au fond mystérieux où la foi cache son essence et enfouit les raisons de son impérieuse légitimité.

L'Église catholique dit : il faut croire ce que l'Église catholique enseigne parce qu'elle détient la tradition divine de Jésus-Christ.

Les réformés : il faut croire ce que Dieu nous révèle dans les livres saints.

Les catholiques livrent un assaut redoutable au principe du

1. Cf. *supra*, p. 53 et suiv.

libre examen : leurs théologiens exposent crûment les difficultés de cette voie de parvenir à la vérité, les dangers auxquels elle expose la foi, déjà manifestes dans le progrès des sectes rationalistes [1].

Les protestants sont hésitants et divisés sur les moyens de parer à ces attaques : d'une façon générale, par crainte de la dissolution rationaliste ils se laissent attirer sur le terrain catholique, et cherchent à se constituer, eux aussi, une tradition, une existence perpétuelle et réelle, comme Église.

Bayle, vraisemblablement affranchi, dès le début de son activité littéraire, de tout parti pris confessionnel, apporte dans la controverse une préoccupation absolument différente de celles des deux partis antagonistes. Il profite de l'état de la dispute pour tenter d'introduire dans le principe même de la foi, sous couleur de défendre le parti des réformés, une modification dont l'effet renouvellerait l'esprit de la religion : il cherche à substituer à la préoccupation de la *vérité religieuse spéculative,* la préoccupation de la *pureté et de l'utilité morale.*

Catholiques et protestants s'accordent en ceci que la foi est essentiellement la connaissance de la vérité révélée de Dieu et l'adhésion entière à toutes les conséquences de cette vérité [2]. Comment cette vérité révélée nous est-elle connue? Elle nous est, disent les catholiques, transmise par une Église qui porte en elle-même le témoignage de sa mission divine. Elle nous est, disent les protestants, immédiatement donnée dans les livres saints, qui, contenant la parole de Dieu, portent en eux la marque de leur divine autorité. En somme, en employant les termes de la doctrine baylienne de la vérité, la vérité de la religion est une vérité contingente, résultant d'un décret particulier de Dieu ; et chacune des deux religions ennemies nous propose un moyen

1. Le protagoniste de cette attaque est Nicole, dont les *Préjugés légitimes* ont jeté le trouble dans le camp protestant.

2. Telle est du moins la position de l'orthodoxie protestante qui au XVIIe siècle tend à se constituer en opposition à l'orthodoxie catholique sur la même base que celle-ci. La foi apparaît sous un tout autre aspect si on considère la doctrine protestante de la justification par la foi.

V. *infra*, p. 117 et suiv.

de parvenir à la connaissance évidente de cette vérité contingente. De ces deux moyens, quel est le meilleur, et y en a-t-il un qui soit véritablement satisfaisant[1] ?

Contre le principe catholique de l'*autorité infaillible* de l'Église, Bayle emploie, au nom des calvinistes, un argument victorieux : Le principe de l'infaillibilité ne se suffit pas à lui-même ; il implique un libre examen, car il suppose que l'on ait acquis par ses propres lumières l'assurance que l'Église romaine est infaillible. Si l'on admet sur ce point le libre examen, pourquoi ne l'admettre pas sur tous les autres ?

Pour qu'un homme, ayant à prendre parti entre les deux religions, se décide pour la catholique, il doit se persuader d'abord qu'elle est infaillible. « Pour se persuader cela, il faut qu'il décide le procès que nous faisons à l'Église romaine sur l'infaillibilité qu'elle s'attribue. Et comment décidera-t-il ? Sera-ce avec l'αὐτὸς ἔφα, l'Église l'a dit, qui est si commode pour les esprits paresseux ? Il est évident qu'il ne peut pas se servir de cette voie abrégée, jusqu'à ce qu'il ait connu que nous avons tort de disputer à l'Église romaine le privilège de l'infaillibilité... Or je soutiens que la décision de cette controverse est d'une si grande importance, que si un laïque ignorant se la peut attribuer sans témérité, il est en droit de s'attribuer toutes les autres[2]... » Ce raisonnement revient sans cesse sous toutes sortes de formes : « Mais je demande à ces messieurs s'ils n'avouent pas qu'un paysan est capable de connaître qu'il est obligé d'acquiescer aveuglément à la doctrine de son pasteur ? Il faut bien qu'il le connaisse, car il ne serait pas catholique sans cela. Mais pour connaître qu'il est obligé à cette soumission aveugle, ne faut-il pas qu'il sache qu'elle est conforme à la volonté de Dieu, et à la tradition constante de toute l'Église ? Pour connaître que cette soumission est conforme à la volonté de Dieu, et à la tradition constante de toute l'Église, ne faut-il pas qu'il soit capable de juger si une doctrine est conforme à la volonté de Dieu, et à la tradition de 16 siècles, ou si elle n'y est pas conforme ? Il est évident que tout cela lui est nécessaire. Or s'il a le temps, l'étude et les connaissances néces-

1. C'est la critique catholique du libre examen qui avait amené Bayle étudiant à renoncer au protestantisme. V. *supra*, p. 9.

2. *Critique générale de l'histoire du calvinisme*, O., t. II, p. 120 *b*.

saire pour vuider par lui-même l'article de l'autorité de l'Église, je vous assure, Monsieur, qu'il en peut vuider bien d'autres. *Ainsi l'objection est aussi forte contre ceux de l'Église romaine que contre nous*[1]. »

Tournée contre le libre examen l'objection est : « Qu'un particulier n'est pas capable de connaître si les canons d'un Concile sont conformes à la parole de Dieu ; que cela demande trop de connaissances, trop de temps, et trop d'étude, qu'ainsi l'ordre veut qu'il s'en rapporte à l'Église[2]. » Bayle qui reconnaît la force de cette objection y répond-il ? Dans la *Critique générale* il se borne à rétorquer la difficulté contre l'adversaire. Et il fait de même à l'égard de cette autre objection des catholiques, que le libre examen est la source des plus horribles confusions et discordes dans l'Église, chacun tenant pour sa croyance : Sans doute, dit-il, il eût mieux valu que Dieu nous laissât un juge parlant, revêtu des marques incontestables de sa charge : mais il n'en est pas ainsi ; vous en prendrez-vous à la Providence divine[3] ? ; d'ailleurs en dépit de sa prétendue infaillibilité, l'Église catholique n'a-t-elle pas été elle-même déchirée de schismes et d'hérésies ?

En somme, il apparaît ici que dans cette dispute chacun des adversaires a contre l'autre des arguments irréfutables et qu'aucune voie n'est donnée qui mène à la connaissance évidente des vérités de la foi. Cette opinion est confirmée par la relation que Bayle donne, dans les *Nouvelles de la République des lettres,* de la controverse entre Nicole et Claude sur le sujet du fondement de la foi[4] :

Claude a rédigé un symbole pour faciliter aux simples le jugement des controverses : mais les simples ont-ils une « voie solide et raisonnable » pour s'assurer de la vérité et de la nécessité des articles de ce symbole ? Nicole démontre abondamment la négative. Soit, reprend Bayle avec Claude, admettons que ce symbole, et l'Écriture qu'il sert à éclaircir, soient hérissés de difficultés inaccessibles aux simples : mais avouez alors que le seul dogme de l'infaillibilité leur est également inaccessible. Et peu importe

1. *Critique de l'histoire générale du calvinisme*, p. 142 *b*.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 142 *a*.
4. *Nouvelles de la République des lettres,* novembre 1684, O , t. I, p. 160-161.

puisque l'Écriture est ainsi fermée aux simples qu'ils aient à s'y assurer d'un point ou de cinq cents : l'impossibilité reste la même.

Qu'est-ce à dire sinon que les vérités religieuses ne sont pas susceptibles au moins pour la foule des hommes d'une évidence parfaite ? Dans le *Commentaire philosophique* ces vérités figurent expressément parmi les vérités contingentes, à côté des faits historiques ; le libre examen étant impuissant à établir irréfutablement leur évidence au regard des fidèles, elles n'ont pour ceux qui y adhèrent qu'une évidence relative. Ce sont *des faits insuffisamment établis.*

Sur le terrain de la connaissance spéculative, la dispute des deux religions conduit logiquement au scepticisme absolu en matière religieuse.

Cependant, dans les *Nouvelles lettres critiques*[1], Bayle ouvre une issue aux protestants ; il leur offre un moyen non plus seulement de réfuter l'adversaire, mais de défendre leur propre position : ce moyen, c'est de renoncer à considérer la foi comme une connaissance *spéculative.*

De très bonne heure est apparue dans le christianisme une double manière d'entendre la foi : d'une part la foi distincte des œuvres, simple adhésion d'esprit à une vérité objective, adhésion qui doit être complétée pour le salut par la pratique de l'obéissance aux commandements de Dieu ; d'autre part la foi paulinienne, qui ne se distingue pas des œuvres parce qu'elle est en elle-même amour de Dieu et du prochain[2].

La restauration de la conception paulinienne de la foi est une caractéristique de l'esprit de la Réforme. Dans les théories protestantes de la justification, la foi est donnée en même temps comme une vertu pratique et comme une connaissance, comme un mouvement de l'âme et comme une notion historique, comme une union directe et intime avec Dieu et comme une adhésion à sa vérité. Cette notion hybride où des éléments hétérogènes

1. V. *supra*, p. 64 et suiv.
2. V. Harnack, *Précis de l'histoire des dogmes* (Paris, 1893), *passim.*

sont verbalement unis, et mis tour à tour en lumière selon que le demande l'intérêt religieux, a tendu sans cesse d'une part à se résoudre en simple croyance (c'est là, au XVIIe siècle, la naturelle tendance du dogmatisme orthodoxe), d'autre part à se perdre dans l'idéal mystique de l'union à Dieu, réelle et ineffable[1].

Bayle, s'attachant au côté pratique de la doctrine de la justification, s'efforce d'entraîner l'orthodoxie, au nom de principes qu'elle ne peut renier vers une conception de la foi non point mystique, mais humainement morale.

La foi est un acte moral, et un acte moral n'implique pas nécessairement une connaissance parfaite. En l'entendant ainsi on échappe au scepticisme auquel on est acculé en cherchant à la foi le fondement qu'exige toute connaissance rigoureuse. De l'aveu de son propre auteur, la méthode cartésienne de l'évidence n'est pas de mise en matière de foi : « On ne peut pas faire un plus grand abus de la maxime de ce philosophe, que de la pousser jusques aux matières de conscience ; et ce serait même aller contre son esprit, car il voulait que dans les choses de pratique on se déterminât sur la grande probabilité[2]. »

Pour bien prouver que les simples de la religion protestante peuvent parvenir à une certitude légitime de la vérité céleste, « il faut établir ce principe, qu'en matière de religion il ne faut point suspendre son consentement jusqu'à ce que l'on ait acquis toute l'évidence qu'on attend dans la philosophie de M. Descartes, avant que de prendre parti. Pour établir ce principe, il en faut poser un second, à peu près tel que celui-ci, qu'en matière de religion, la règle de juger n'est point dans l'entendement, mais dans la conscience, c'est-à-dire qu'il faut embrasser les objets non pas selon les idées claires et distinctes, acquises par un examen sévère, mais selon que la conscience nous dicte qu'en les embrassant, nous ferons ce qui est agréable à Dieu[3] ». Plus loin : « Tous les

1. C'est la direction que suivent au XVIIe siècle les *Piétistes*, P.-J. Spener à Francfort, Jean de Labadie en Hollande, renouvelant le mysticisme d'Osiander (V. *Encyclopédie des Sciences religieuses*, art. Foi, par A. Matter, et Piétisme, par F. Chaponnière).

2. *Nouvelles de la République des lettres*, O., t. I, p. 161.

3. *Nouvelles lettres critiques*, O., t. II, lett. XXII, p. 334 *b*.

chrétiens demeurent d'accord qu'encore que la foi nous remplisse encore d'une certitude achevée, et plus ferme que celle de géométrie, elle ne nous donne point les mêmes raisons de certitude, dont les sciences humaines appuient leurs démonstrations. Tout le monde chrétien demeure d'accord que la foi ne supplée point le défaut de connaissance en matière de faits[1]. »

A la certitude théorique dont la connaissance des vérités religieuse n'est pas susceptible, Bayle substitue la *certitude morale* de la foi, comme à l'inévidence de la plupart des opinions métaphysiques il oppose l'évidence des commandements de la raison morale.

La raison accompagnée de sainteté, la raison unie à la grâce, éclairée par les lumières de la foi[2], ces termes théologiques sont les équivalents parfaits de l'expression philosophique : *raison qui précède les passions*. Foi active, état de grâce des vrais chrétiens, antique sagesse de Socrate et d'Épicure : sous ces noms divers Bayle désigne uniformément la source unique de vraie piété et de toute vertu.

La règle de juger n'est point dans l'entendement, mais dans la conscience. Dans ce terme de conscience Bayle enveloppe et réunit la raison morale et la foi. Sous l'équivoque de ce terme il tente l'effort audacieux d'introduire au cœur de la religion le jugement de la morale naturelle, et d'instituer la raison morale juge suprême de la foi.

Dans le *Commentaire philosophique* la portée de cette doctrine de la foi se révèle : « Je prétends faire un Commentaire d'un nouveau genre, et l'appuyer sur des principes plus généraux et plus infaillibles que tout ce que l'étude des langues, de la critique et des lieux communs en pourrait fournir..... Je m'appuie..... sur ce principe de la lumière naturelle *que tout sens littéral qui contient l'obligation de faire des crimes est faux*[3]. » Ce qui revient à soumettre un texte évangélique, qu'il soit obscur ou qu'il soit

1. *Nouvelles lettres critiques*, p. 335. Cf. *ibid.*, p. 371, *Critique générale*, O., t. II, p. 227 ; *Pensées diverses*, O., t. III, p. 97, 106, 109, 121, 123.
2. *Nouvelles lettres critiques*, O., t. II, p. 282.
3. *Commentaire philosophique*, P. I, ch. 1., O., t. II, p. 367.

clair, au jugement sans appel d'un criterium infaillible qui est la conformité avec la conscience morale.

« Tout dogme qui n'est point homologué, pour ainsi dire, vérifié et enregistré au Parlement suprême de la raison et de la lumière naturelle, ne peut qu'être d'une autorité chancelante et fragile comme le verre[1]. » Et cette lumière naturelle c'est tout particulièrement celle de la conscience morale, « cette idée naturelle d'équité, qui, aussi bien que la lumière métaphysique illumine tout homme venant au monde[2]. »

Le rapport est interverti entre la raison et la foi : « Qu'on ne dise donc plus que la théologie est une reine dont la philosophie n'est que la servante ; car les théologiens eux-mêmes témoignent par leur conduite qu'ils regardent la philosophie comme la reine et la théologie comme la servante ; et de là viennent les efforts et les contorsions auxquels ils livrent leur esprit, pour éviter qu'on ne les accuse d'être contraires à la bonne philosophie[3]. »

Cette doctrine de la foi est singulièrement dangereuse pour le dogme. Elle implique la subordination absolue du dogme à la conscience ; le dogme contraire à la conscience doit tomber ; et le dogme même qui ne lui est pas contraire peut tomber comme inutile ; car la conscience morale a ses règles propres, son autonomie ; elle se suffit à elle-même, et contre elle aucun principe n'a de droit. Bayle se garde de laisser prévoir de tels effets de ses principes. Il se borne actuellement à en montrer la force contre l'effet le plus visiblement funeste du système religieux : l'intolérance.

1. *Commentaire philosophique*, O., t. II, p. 368 *a*.
2. *Ibid.*, p. 368 *b*.
3. *Ibid.*, p. 368 *a*.

Au temps où il écrit le *Commentaire philosophique*, Bayle, profitant de l'équivoque qui git dans la notion de la foi (que la logique pousse inévitablement à se résoudre, soit en connaissance proprement dite, soit en vertu morale), la pousse vers la vertu morale, espérant encore entraîner les fidèles : la foi conçue comme acte moral lui sert à combattre l'intransigeance des dogmes, sources des disputes, des schismes et des violences.

Plus tard, son premier dessein ayant échoué, il s'attachera au caractère dogmatique de la foi, et fera ressortir l'opposition irréductible des dogmes à la raison dans son usage spéculatif et moral, et réduira la foi à l'affirmation mystique de l'absurde et de l'immoral.

CHAPITRE V

LA DOCTRINE DE LA TOLÉRANCE. — LES DOCTRINES DE LA TOLÉRANCE AVANT BAYLE. — DOCTRINE DE BAYLE : ARGUMENTATION SCEPTIQUE (DOCTRINE DES DROITS DE LA CONSCIENCE ERRANTE) ; ARGUMENTATION DU POINT DE VUE DE LA MORALE NATURELLE. — ÉTENDUE, RESTRICTIONS, DEGRÉS DE LA TOLÉRANCE.

L'ensemble des doctrines philosophiques et religieuses exposées dans les chapitres précédents sert de base à la doctrine pratique de la *Tolérance*. — Ce n'est pas seulement ni surtout en vue de l'intérêt supérieur de la vérité que Bayle se livre à la critique des dogmes de spéculation, et des voies métaphysiques et religieuses vers la certitude spéculative. C'est surtout pour ses effets pratiques qu'il déteste la prétention absolue des dogmatismes ; ces effets sont l'oppression, la révolte et la guerre au nom des vérités différentes dont chacune réclame pour soi des droits exclusifs.

Bayle philosophe l'esprit plein des intérêts pratiques de la société de son temps, déchirée par une crise religieuse qui devait avoir les plus graves conséquences. Sa philosophie est une action dont le but, au temps où nous l'envisageons, est l'apaisement social par le moyen de la tolérance.

L'idée de la tolérance religieuse n'est pas un apport original de Bayle. Il la trouve jetée dans la controverse.

Au XVIe siècle, alors que la Réforme, dont les débuts en France surtout sont fort mêlés au mouvement humaniste, ne s'était pas affirmée encore comme une religion nouvelle, les premières menaces de persécution firent naître, chez les menacés, l'idée et le désir de la tolérance. Le *Traité des Hérétiques*, paru sous le nom

d'emprunt de Martinus Bellius[1], présente l'éloquente expression d'une doctrine de tolérance singulièrement large et hardie, fondée sur l'universalité des préceptes moraux, et l'obscurité des disputes religieuses.

Mais l'esprit du *Traité des Hérétiques* s'évanouit sitôt que, les temps héroïques passés, le protestantisme se fut à peu près partout constitué en confessions religieuses et partis politiques[2]. En France, après les violences des guerres de religion, les idées de tolérance reparaissent sous une forme nouvelle, plus timorée et de portée moindre qu'aux temps de la première ardeur d'affranchissement.

Une certaine tolérance, en France, avait été politiquement réalisée par l'Édit de Nantes. Lorsque prévalut la politique d'unification religieuse, ces tentatives de rapprochement des deux religions qui précédèrent les mesures oppressives donnèrent lieu à un certain développement de l'idée de la tolérance, du côté des protestants. Les catholiques, pour qui l'organisation ecclésiastique était l'essentiel, consentaient assez volontiers tel ou tel accommodement sur quelque point de dogme, mais ils exigeaient que l'on arrivât au prix de ces concessions à l'unité de dogme sous la discipline romaine. Au contraire, du côté protestant, quelques esprits modérés conçurent la possibilité d'un rapprochement qui n'exclueraient pas des différences : le pasteur d'Huisseau dès 1670, dans sa « *Réunion du Christianisme*[3] », avait cherché à

1. « *De haereticis, an sint persequendi, et omnino quomodo sit cum eis agendum, doctorum virorum tum veterum, tum recentiorum sententiae...* » Magdebourg, 1554. — Cet ouvrage est dû au moins en grande partie à Sébastien Castellion, ou Castalion, à qui Bayle consacre dans le *Dictionnaire* un article élogieux. — Il est à remarquer que dans cet article Bayle se borne à nommer le *de haereticis* qu'il attribue cependant à Castalion (Cf. article Bèze, rem. F., et article Socin (Marianus), rem. B.). — Les rapports de Castalion avec Calvin rappellent curieusement ceux de Bayle lui-même avec Jurieu. — Sur Castellion V. la très complète étude de F. Buisson, *Sébastien Castellion* (Paris, 1894).

2. Il persista seulement dans les sectes rationalistes, faibles et excommuniées, telles que les Unitaires et les Sociniens, qui avaient partout besoin de tolérance.

3. Dans la *Réunion du Christianisme* d'Huisseau étudie successivement : 1° les effets de la division entre chrétiens (inquiétude de l'esprit, trouble de la conscience, ruine de l'étude, de la sanctification et spécialement de la pratique de la charité, tendance des esprits irrésolus à l'irréligion, à l'athéisme, trouble dans les États et dans l'Église) ; 2° les causes de la division : c'est qu'on s'est trop écarté des fondements, de la simplicité de la religion chrétienne, qu'on a

établir des points fondamentaux dont tous les chrétiens conviendraient, et sur lesquels une unité suffisante se pourrait constituer. D'Huisseau fut suivi par le célèbre Pajon et ses partisans ; ce fût l'école de Saumur, foyer du rationalisme libéral au sein du protestantisme français. Ces tentatives furent d'ailleurs désavouées et combattues, dès leur naissance, par les pasteurs qui représentaient l'orthodoxie protestante. Le premier ouvrage publié par Jurieu est une sévère critique du livre de d'Huisseau : *Examen du livre de la réunion ou traité de la tolérance en matière de religion*[1].

La question de la tolérance et de son principe est donc posée de façon pressante chez les protestants français du XVII[e] siècle.

Elle se présente sous la forme d'une réduction au minimum des dogmes obligatoires : il s'agit d'une tolérance au sein du christianisme, d'un modus vivendi servant à apaiser la lutte entre catholiques et protestants, à permettre à ceux-ci de conserver sans persécutions l'essentiel de leur doctrine. Encore sur cette base si étroite, si particulière, la tolérance n'est-elle considérée par la partie principale du protestantisme qu'avec défiance : l'orthodoxie accepte volontiers de la tolérance ce qui la mettrait à l'abri de l'oppression catholique, mais elle redoute ce qui donnerait lieu à ses propres sectes de s'émanciper et de s'accroître librement[2].

En Angleterre où la situation politique intérieure est fort différente, la question de la tolérance est plus librement débattue et reçoit des solutions plus hardies dans les doctrines déistes de Herbert et de Charles Blount.

Mais il est fort remarquable que le déisme même n'est qu'une forme plus hardie des tentatives d'accord sur les points fondamen-

trop compliqué les doctrines d'apports étrangers à la vraie source de la foi ; 3° les moyens propres à réunir tous les chrétiens dans une seule communion : on n'y parviendra pas en cherchant à ramener par des raisons invincibles les adversaires à sa pensée, mais en s'efforçant de bonne foi et dans le seul désir de la gloire de Dieu, de distinguer dans l'Écriture l'essentiel des doctrines chrétiennes et de s'y tenir. En somme il cherche la tolérance par l'accord et l'accord par la simplification des dogmes.

1. Orléans, 1671, in-12

2. V. Frank Puaux : *Les Précurseurs français de la Tolérance*, Paris, 1881, p. 42 et suiv. — Pour la position prise par Jurieu sur la question de la tolérance, v. *supra*, p. 61 et suiv.

taux, l'accord devant s'étendre non plus aux seules sectes chrétiennes mais à tous les hommes [1]. D'une façon générale on peut avancer qu'au XVIIe siècle jusqu'à Bayle les doctrines de la tolérance sont caractérisées par l'effort de réunir les hommes et de pacifier les querelles religieuses, en faisant l'accord sur un très petit nombre de vérités universellement admises. Bayle renoue la tradition des esprits libres du XVIe siècle. Sa doctrine n'est pas seulement plus riche et plus fortement exposée que celles de ces devanciers : elle s'appuie sur des principes différents, sur tout un ensemble de pensées qui n'ont rien de commun avec les abrégés religieux ou métaphysiques des pajonistes ou des déistes.

La doctrine baylienne de la tolérance est principalement fondée sur le principe du droit supérieur de la raison morale. Mais ce principe n'est introduit dans l'argumentation que de façon progressive. On l'aperçoit déjà çà et là dans la *Critique générale* et les *Nouvelles Lettres critiques* ; mais il ne joue son rôle essentiel, et ne prend toute sa signification que dans le *Commentaire*, où est établi le criterium moral des vérités de foi.

Nous distinguerons deux parties dans l'argumentation baylienne en faveur de la tolérance, selon que le principe moral est ou non utilisé comme principal point d'appui.

Les arguments de la première sorte sont de nature *sceptique*. Voici d'abord l'argument que j'appellerai *de la réciprocité*.

Sur quel principe s'appuient les convertisseurs par violence? Sur le *droit de la vérité*... Le plus grand malheur qui puisse accabler un homme, c'est d'errer loin de la voie du salut ; donc la véritable charité est de le ramener, par tous moyens, dans ce chemin qu'il a perdu ou qu'il ignore : Contrains-les d'entrer, a dit Jésus-Christ.

Le droit de la vérité, dit Bayle, n'est pas une expression exacte. Si tel farouche convertisseur s'arroge le droit d'imposer sa foi à tous, est-ce parce qu'il possède la *vraie religion*? Non : c'est parce qu'il est convaincu qu'il la possède. La thèse des into-

1. V. *supra*, p. 91, n. 1.

lérants pèche donc par la base : ils confondent leur persuasion avec la vérité — (en matière de dogme, nous l'avons vu, l'évidence est une qualité relative).

« Il est facile de voir qu'ils n'agissent que par pure préoccupation et que tout leur raisonnement n'est que pure pétition de principe. Car si on leur demande la raison de toutes ces différences, ils ne répondent rien sinon qu'ils sont de la vraie Église, et que nous sommes hérétiques. Mais nous voilà dans les mêmes termes, car nous croyons aussi que notre religion est la bonne, et que la leur ne vaut rien. De sorte que si leur persuasion les met en droit de faire une chose, notre peruasion nous y met aussi[1]. »

De cette substitution de la persuasion à la vérité, il résulte que le prétendu droit de contrainte appartient à toutes les sectes avec une égale légitimité, puisque les tenants de tous les partis religieux font profession d'être, et généralement d'être seuls en possession de la vérité. Le droit de contrainte, s'il existe, est réciproque.

Cet argument de la réciprocité est le plus simple, le plus frappant, sinon celui qui atteint le plus profondément. Aussi Bayle le reprend-il à satiété, insistant sur les conséquences funestes de l'intolérance réciproque. Non. Or, conclut-il, « comme il n'y aurait rien de plus propre à faire du monde un théâtre de confusion et de carnage que d'établir pour principe *que tous ceux qui sont persuadés de la vérité de leur religion sont en droit d'exterminer toutes les autres,* comme ce serait ramener le genre humain dans cet état de nature dont parlent les politiques, où chacun était son maître et avait droit sur toutes choses, pourvu qu'il eût la force de s'en saisir : il est clair que la vraie religion quelle qu'elle soit ne doit point s'emparer d'aucun privilège de violenter les autres ni prétendre que les choses qu'elle peut faire innocemment deviennent des crimes quand les autres les commettent[2] ».

Les fidèles de la vraie religion prétendront-ils que le droit de contraindre ne saurait appartenir aux hérétiques ? « *Vous avez raison,* répondra le socinien, *et ainsi tout ce que vous êtes de pa-*

1. *Critique générale*, O., t. II, p. 56.
2. *Ibid.*, p. 57.

pistes et de calvinistes dans le monde, devez vous départir de l'exemple des apôtres, et me le laisser à moi qui parle pour la vérité contre les hérésies que vous enseignez. Et là-dessus ce serait à s'entr'appeler hérétiques ; on n'entendrait autre chose de part et d'autre que *c'est vous-mêmes qui êtes les hérétiques* ; et en attendant que le procès fut vuidé, chacun s'attribuerait le privilège de déchirer à belles injures son ennemi toujours sur le compte des apôtres[1]. »

Cette raison, tirée de la réciprocité, est la plus « proportionnée à toutes sortes d'esprits[2] ». C'est un argument populaire[3].

La théorie des *droits de la conscience errante* fournit à la tolérance une base plus philosophique.

Il n'est pas juste de dire que la persuasion où l'on est de posséder la vérité engendre le droit de contrainte : si la vérité a droit à n'être pas persécutée, la persuasion de la vérité a exactement le même droit, car le premier droit qu'emporte cette persuasion c'est celui de professer la vérité que l'on croit sans être molesté. Et, étant donné que cette persuasion est la même chez ceux qui possèdent en réalité la vérité, et chez ceux qui se figurent à tort la posséder, tous ont également droit à n'être pas inquiétés dans

1. *Nouvelles lettres critiques*, O., t. III, lett. VI, p. 199.
2. *Nouvelles lettres critiques*, O., t. II, lett. IX, p. 227.
3. Il n'est pas sans intérêt de signaler ici un argument, secondaire chez Bayle, mais dont Montesquieu fera grand usage : celui de l'utilité qui peut être tirée par un État de la pluralité des religions : « La République romaine s'est parfaitement bien trouvée d'avoir toléré et adopté toutes sortes de religions, et c'est ce qui lui a frayé le chemin à la monarchie universelle. La politique fournit mille belles raisons, pour prouver qu'il est avantageux à un État de souffrir plusieurs religions, et l'expérience de la Maison d'Autriche, qui est tombée dans une espèce d'anéantissement pitoyable, à force de n'en vouloir souffrir qu'une, fait voir que cette unité de religion qu'on nous vante tant, ne sert guère pour la prospérité d'un royaume » (*Critique générale*, p. 78). La condition nécessaire, pour que la pluralité des sectes soit avantageuse à l'État, c'est que l'esprit de tolérance règne entre elles, et qu'aucune ne soit gênée ni vexée par l'autorité souveraine : « L'exemple de la République de Hollande, qui tolère plusieurs sectes avec beaucoup d'équité et de modération, et qui a tous les sujets du monde de se louer de leur fidélité, fait voir manifestement, que pourvu que l'on donne une raisonnable liberté aux sectes, elles concourent toutes avec la religion dominante au bien général de l'État » (*Ibid.*, p. 77).

En revanche les conversions par dragonnades ne servent qu'à jeter les prétendus convertis dans l'indifférence des religions ; l'intolérance est ainsi un puissant facteur d'incrédulité.

leurs croyances : l'erreur crue, l'erreur déguisée en vérité, a les mêmes droits que la vérité... voilà le thème général de la doctrine des droits de la conscience errante.

Cette doctrine, Bayle la défend d'abord par de simples exemples étrangers aux questions de religion : un concierge à qui son maître, partant en voyage, prescrit de ne laisser entrer dans la maison que ceux qui lui présenteront un billet fait de telle manière ne devra-t-il pas ouvrir la porte à quiconque lui présentera un tel billet? Et si les enfants du maître ont égaré leurs billets et si des intrus les ont trouvés, ne devra-t-il pas faire entrer les intrus et laisser les enfants à la porte? N'importe quel homme de bon sens répond qu'il le devra, et que s'il fait autrement il désobéit à son maître. Il n'y a nulle raison pour faire une autre réponse dans le cas où l'entendement d'un homme l'ayant persuadé de la vérité d'une doctrine, il agit conformément à cette persuasion. L'entendement n'est que le concierge de l'âme ; il y doit laisser entrer les doctrines sur lesquelles il reconnaît la marque de la vérité : mais pour que la vérité reçoive les hommages qui lui sont dus, il est absolument nécessaire qu'elle soit reconnue pour ce qu'elle est. Si elle se tient cachée ses droits sont suspendus[1].

Sous cette forme la doctrine des droits de la conscience errante repose uniquement sur l'inévidence, ou, si l'on aime mieux, sur la relativité de l'évidence des vérités de religion ; il n'appartient pas aux hommes de ne pas être dans l'erreur.

Il reste cependant une échappatoire pour les partisans de la violence : une condition indispensable pour que l'erreur soit innocente, c'est que l'on erre de bonne foi ; on peut même aller plus loin, et soutenir qu'une erreur est coupable, si seulement elle a pour cause un examen fait avec légèreté ou négligence. D'où les intolérants prennent sujet de soutenir que ceux qui ne pensent pas comme eux errent par l'effet de leur malice. Bayle répond à l'objection.

En premier lieu, on ne peut rien conjecturer du plus ou moins d'examen auquel un homme s'est livré avant d'adopter ses croyances : car en matière de pratique, il n'est ni impossible ni bon de suspendre longtemps son jugement : sitôt que l'on croit

1. *Nouvelles lettres critiques*, lettre IX, O., t. II, p. 219 *b*.

une chose révélée de Dieu, il faut aimer cette chose : « Il faut bien qu'il soit quelquefois permis d'avoir du zèle pour des opinions que l'on n'a pas examinées : car si cela n'était pas permis, que deviendrait le zèle d'un si grand nombre d'honnêtes gens, qui sont dans la bonne religion, sans avoir jamais lu le moindre livre de controverse[1]. »

Quant à la bonne foi, on ne saurait en juger convenablement par des signes extérieurs : il faudrait pénétrer dans l'intimité de la conscience d'un homme pour savoir si elle lui ordonne de s'arrêter à telle ou à telle croyance. Certes il y a bien des gens qui vivent et qui meurent dans des erreurs qui ne peuvent être appelées involontaires qu'improprement. Mais quoique l'on ait bien des conjectures plus ou moins probables et quelquefois presque certaines touchant ceux qui errent de cette façon, néanmoins il n'y a que Dieu qui le sache positivement[2]. En d'autres termes un homme ne peut être juge de la conscience d'un autre : entre un homme et sa conscience il n'y a d'autre juge que Dieu. Laissons-nous donc en paix les uns les autres : Dieu saura reconnaître les siens.

La réciprocité de l'intolérance, les droits de la conscience errante : telles sont les deux formes principales de l'argumentation sceptique en faveur de la tolérance. L'argumentation du point de vue moral donne à la doctrine une toute autre ampleur.

Les convertisseurs couvrent leur doctrine d'un texte de l'Écriture. Par ces paroles de l'Évangile, « *Contrains-les d'entrer* », Dieu lui-même a ordonné d'employer la force pour ramener à lui les égarés. Que cet ordre soit ou non écrit dans les livres saints, il ne nous est pas permis, dit Bayle, de lui donner son sens littéral : car la conscience morale est le juge suprême de la conduite et de la vérité : rien ne peut venir de Dieu, qui contrevienne à ses commandements ; — la foi même est dominée, produite par l'acte souverain de la conscience. — Cet argument est autrement décisif et sans réplique que celui qui s'appuie sur la conscience errante ou la réciprocité. La conscience est en possession d'une

1. *Nouvelles lettres critiques*, O., t. II, lett. IX, p. 226 *b*.
2. *Supplément du Commentaire philosophique*, O., t. II, p. 504.

vérité suprême contre laquelle on ne peut rien prétendre au nom d'aucune autre vérité.

Cet argument moral, Bayle d'abord l'enveloppe à dessein d'une forme religieuse, le glisse dans une doctrine de la foi : « La nature de la religion est d'être une certaine persuasion de l'âme par rapport à Dieu, laquelle produise dans la volonté l'amour, le respect et la crainte que mérite cet être suprême, et dans les membres du corps les signes convenables à cette persuasion et à cette disposition de la volonté ; de sorte que si les signes externes sont sans un état intérieur de l'âme qui leur soit conforme, ils sont des actes d'hypocrisie et de mauvaise foi, ou d'infidélité et de révolte contre la conscience... C'est donc une chose manifestement opposée au bon sens et à la lumière naturelle, aux principes généraux de la raison, en un mot à la règle primitive et originale du discernement du vrai et du faux, du bon et du mauvais, que d'employer la violence à inspirer une religion à ceux qui ne la professent pas[1]. »

Dans le même esprit de conciliation il oppose au principe des convertisseurs la morale même de l'Évangile, qui prêche la douceur, l'amour du prochain : « Apprenez de moi, disait Jésus-Christ à ses disciples, que je suis débonnaire et humble de cœur. » L'Évangile tout entier est contraire au sens littéral du *Contrains-les d'entrer*. Car l'Évangile « étant une règle qui a été vérifiée sur les plus pures idées de la droite raison, qui sont la règle primitive et originale de toute vérité et droiture, c'est pécher contre la règle primitive elle-même, ou ce qui est la même chose, contre la révélation intérieure et muette, par laquelle Dieu apprend à tous les hommes les premiers principes, que de pécher contre l'Évangile. J'ajoute même cette considération, que l'Évangile ayant mieux développé les devoirs de la morale, et étant une extension très considérable du bien honnête, que Dieu nous avait révélé par la religion naturelle, il s'ensuit que toute action de chrétien, non conforme à l'Évangile, est plus énorme et plus injuste que si elle était simplement contraire à la raison[2]. »

Ces formes d'argumentation, accommodées au point de vue

1. *Commentaire philosophique*, O., t. II, p. 371 *b*.
2. *Commentaire philosophique*, O., t. II, p. 372.

religieux, tirées en apparence du cœur même de la foi et de la morale chrétienne, c'est comme l'offre pressante, urgente, d'un moyen de paix et d'accord. Mais aussitôt après apparaît la menace : si vous n'acceptez pas la tolérance au nom de l'Évangile, nous l'exigerons au nom de la morale naturelle ; si vous refusez de mettre la religion d'accord avec la conscience morale, la conscience morale se dressera contre la religion. La raison va son chemin et elle sera, selon la route que la religion prendra, avec ou contre elle.

« Mais c'est trop amuser le bureau par des preuves qui ne sont que médiocrement bonnes en comparaison de ce qu'on va dire. Frappons dès ici le grand coup écrasant sur la tête du sens littéral de la parabole. » Voici l'argument décisif, sous sa forme syllogistique : « Un sens littéral de l'Écriture est nécessairement faux lorsqu'il contraint le renversement général de la morale divine et humaine, qu'il confond le vice avec la vertu, et que par là il ouvre la porte à toutes les confusions imaginables. Or c'est ce que fait le sens littéral de ces paroles, *Contrains-les d'entrer* ; donc il est nécessairement faux[1]. »

L'idée de la supériorité absolue de la Raison morale ne s'affirme pas seulement contre la maxime de l'intolérance, elle apporte une signification nouvelle dans la théorie des droits de la conscience errante. Du point de vue sceptique la conscience errante semble bénéficier seulement de l'impuissance où l'on est de distinguer la vérité de son faux semblant. Introduisez dans cette théorie l'idée du droit suprême de la conscience morale, vous lui infusez une âme nouvelle. Les contrefaçons de la vérité (en admettant qu'il y ait des contrefaçons et non des approximations différentes de la vérité) ont une valeur en elles-mêmes ; une valeur réelle, qui est celle de l'acte de la volonté morale qui les embrasse. Tout homme qui dans sa profession religieuse suit sa conscience fait bien ; il ferait mal, si pour quelque motif extérieur il se détournait vers une autre croyance. Le dictamen de la conscience a une valeur absolue : c'est là la vérité essentielle que nous devons constamment suivre, certains qu'elle ne nous trompera jamais. La conscience, c'est la voix de Dieu qui parle dans

1. *Commentaire philosophique*, p. 374.

l'homme : et il n'est pas de raison si spécieuse, il n'est pas d'autorité si imposante qui puisse prévaloir contre elle.

Cette forme de la doctrine de la conscience errante apparaît déjà en quelques traits de la *Critique générale* : « Qui est ce qui a constitué les Parlements juges souverains de la liberté de ma conscience?... C'est un attentat assurément contre les droits de la divinité, que de vouloir forcer la conscience [1]. » Les *Nouvelles lettres critiques* fournissent de la même doctrine une expression tout à fait nette : Il faut dire « que toutes les erreurs où l'on est de bonne foi ont le même droit sur la conscience que l'orthodoxie, soit que l'on ait embrassé ces erreurs un peu trop légèrement soit qu'on les ait fait passer par l'examen le plus rigoureux dont on est capable. Car de quel droit se tiendrait-on en suspens, malgré la persuasion où l'on serait qu'une chose est révélée de Dieu [2] »? Dans le *Commentaire philosophique* l'idée de la valeur morale de l'obéissance à la conscience même errante est au premier plan, et se développe avec abondance et précision : « Je ne crois pas que personne me conteste la vérité de ce principe : tout ce qui est fait contre le dictamen de la conscience est un péché; car il est si évident que la conscience est une lumière qui nous dit qu'une telle chose est bonne ou mauvaise, qu'il n'y a pas apparence que personne doute de cette définition de la conscience. Il n'est pas moins évident que toute créature qui juge qu'une action est bonne ou mauvaise suppose qu'il y a une loi ou une règle touchant l'honnêteté ou la turpitude d'une action. Et si l'on n'est pas athée, si l'on croit une religion, on suppose nécessairement que cette loi et cette règle est en Dieu. D'où je conclus que c'est la même chose de dire : Ma conscience juge qu'une telle action est bonne ou mauvaise, et de dire : Ma conscience juge qu'une telle action plaît ou déplaît à Dieu... Ainsi c'est une proposition évidente que tout homme qui fait une chose que sa conscience lui dicte être mauvaise, ou qui ne fait pas celle que sa conscience lui dicte qu'il faudrait faire, fait un péché [3]. » Ailleurs : « Pour peu que l'on examine la chose, on

1. *Critique générale*, O., t. II, p. 76-77.
2. *Nouvelles lettres critiques*, O., t. II, p. 226.
3. *Commentaire philosophique*, O., t. II, p. 422.

verra que la conscience, par rapport à chaque homme, est la voix et la loi de Dieu, connue et acceptée pour telle par celui qui a cette conscience : de telle sorte que violer cette conscience est essentiellement croire que l'on viole la loi de Dieu [1]. » De là suit rigoureusement l'innocence absolue des erreurs de la conscience : « Il n'y a point d'erreur de religion, de quelque nature, qu'on la suppose, qui soit un péché, lorsqu'elle est involontaire [2]. » Devant les hommes l'erreur de la conscience ne saurait jamais être légitimement punie. Nous avons tous « le droit inaliénable... de faire profession des doctrines que nous croyons conformes à la pure vérité [3] ». Devant Dieu même Bayle estime qu'elle est innocente pourvu qu'elle soit de bonne foi ; car il est faux que toute erreur de l'esprit ait sa source dans une corruption du cœur [4]. Pour rester fidèles à leur religion, les sociniens se sont laissés expulser de Pologne ; pour leur religion les juifs acceptent d'être depuis des siècles « la balayure et la râclure du monde [5] ».

Établie sur de tels fondements, la doctrine de la tolérance mérite un autre nom : c'est véritablement la doctrine de la liberté de conscience.

Les principes de la doctrine baylienne de la tolérance dépassent singulièrement en portée ceux qu'emploient les défenseurs des droits des réformés. Ces principes ne vont pas seulement à établir les droits plus ou moins étendus de telle ou telle secte, eu égard à sa participation plus ou moins large à la vérité chrétienne. Ils n'impliquent absolument rien qui ait trait à la teneur des religions : ils ôtent universellement à toutes les religions le droit de persécuter [6]. Tout État doit souffrir dans son sein et respecter, non seulement les chrétiens hérétiques, mais les Juifs et les Turcs et tous les infidèles. Cette affirmation est fortement exprimée et défendue au chapitre VII de la IIe partie du *Commentaire*.

1. *Commentaire philosophique*, p. 384.
2. *Supplément du Commentaire philosophique*, O., t. II, p. 504.
3. *Nouvelles lettres critiques*, O., t. II, p. 227.
4. Cf. *supra*, p. 87 et suiv.
5. *Supplément du Commentaire philosophique*, O., t. II, p. 505.
6. Préface du *Commentaire philosophique*, O., t. II, p. 360 *b*.

Aucune restriction au principe de la tolérance n'est admissible si elle se fonde sur la vérité ou la fausseté de telle ou telle doctrine. Mais il peut suivant Bayle y avoir lieu à quelque restriction, en considération du danger qu'une opinion ferait courir à l'ordre public.

Une religion est dangereuse pour l'ordre public, en premier lieu si elle est *intolérante*. Dans la *Critique générale* Bayle exprime déjà cette idée que les protestants sont plus dignes de tolérance que les catholiques, parce que ceux-ci « outre qu'ils sont également capables de se rebeller, quand on les opprime, ils ont de plus des principes de religion qui les animent et qui les encouragent à cela merveilleusement[1] ». C'est qu'ils dépendent du pape avant que de dépendre de leur souverain.

Bayle fait très finement la distinction de ce qui appartient à l'État et de ce qui appartient à la religion : quand un précepte religieux est en même temps une loi de l'État, à ce titre il peut et doit être appuyé par la puissance publique et les voies de contrainte. Tel était le cas dans la théocratie hébraïque. «... Ce qui faisait qu'on n'avait aucun égard au droit naturel de la conscience chez le peuple juif, dans les cas spécifiés au 13 du Deutéronome, c'est que cela dépendait, comme une suite nécessaire, de l'observation des lois fondamentales de la République... Mais pourquoi, dira-t-on, faire mourir un homme qui veut faire adorer à son prochain une autre divinité qu'il croit meilleure ? C'est parce que dans la forme particulière du gouvernement, dans cette théocratie sous laquelle le peuple d'Israël vivait, c'était un crime de félonie, une sédition et une révolte contre le souverain magistrat[2]. » — Donc, quand une loi religieuse est une loi de l'État, il est juste qu'elle soit appuyée par la force de l'État. Et réciproquement, si un précepte religieux est contraire aux lois de l'État ou dangereux à l'ordre public, l'État s'arme légitimement contre le précepte religieux : « Ainsi toute secte qui s'en prend aux lois des sociétés, et qui rompt les liens de la sûreté publique, en excitant des séditions, et en prêchant le vol, le

1. *Critique générale*, O., t. II, p. 111 *b*.
2. *Commentaire philosophique*, O., t. II, p. 408

meurtre, la calomnie, le parjure, mérite d'être exterminée par le glaive du magistrat[1]. »

Cette restriction au principe de la tolérance vise principalement l'intolérance catholique et est inspirée par les persécutions et les troubles qui venaient d'aboutir à l'exode en masse de l'élite protestante, et dont Bayle frappé dans les siens avait si durement senti les atteintes. Par cet esprit d'intolérance le papisme est au premier chef une secte perturbatrice du repos public. De là un certain droit des protestants contre la secte papiste. Sans doute les protestants n'ont aucun droit contre les catholiques, en tant qu'ils considèrent seulement ceux-ci comme enseignant une doctrine fausse : « Mais il n'en va pas de même des opinions qu'ils regardent non seulement comme fausses, mais comme contraires directement et par leur nature à la tranquillité des États, et à la sûreté des souverains ; car pour celle-là, je les maintiens indignes de tolérance : et sur ce pied là je trouve fort à propos que tous les États qui sont délivrés du papisme assent des lois très sévères contre son introduction et que ceux où il y a des papistes les tiennent enchaînés comme des lions ou des léopards, c'est-à-dire qu'ils leur ôtent tellement la force de nuire par de bons et de sévères règlements bien exécutés, qu'on n'ait rien à craindre de leurs machinations. D'ailleurs, si ceux de l'Église romaine sont raisonnables, ils avoueront que je ne détruis pas ici ce que j'ai voulu bâtir dans tout ce *Commentaire* contre la contrainte prétendue commandée par Jésus-Christ, car les lois que je veux qu'on fasse contre eux, ne doivent pas être faites dans la vue de les forcer à quitter leur religion, mais dans la vue de se précautionner contre leurs attentats et de les empêcher de devenir capables de contraindre la conscience des autres sujets, et celle du souverain même[2]. »

De plus pour qu'une religion ait droit absolu à la tolérance, il ne faut pas qu'elle ôte de ses fidèles ce qui fait la garantie de l'obéissance des sujets au souverain.

Le souverain a deux sortes de garanties : La crainte des lois et le serment, dont la valeur repose sur la crainte de Dieu. Car

1. *Commentaire philosophique*, O., t. II, p. 412.
2. *Ibid.*, p. 412 *b*.

sur cette crainte de Dieu repose la valeur du serment de fidélité. Or, cette dernière garantie, les catholiques ne peuvent la fournir : car ils ont dans la personne du pape un maître spirituel capable à tout moment de les délier de leur serment : « Je conclus de là que tout homme, qui ne peut donner à son souverain ces deux otages, est inhabile à être membre de la République, et qu'il peut être de là justement exclu ou banni, avec permission de se retirer où il voudra, lui, sa femme, ses enfants, ses effets, etc... Or tel est un catholique romain à l'égard d'un souverain protestant, puisqu'il peut, sans choquer les points de sa religion, se moquer du serment de fidélité qu'il aura juré à son maître[1]. »

Le même principe de l'intérêt supérieur de l'ordre public, qui exclut de la tolérance les intolérants, fonde une autre restriction à la doctrine de la tolérance : restriction qui ne paraît être d'ailleurs qu'une concession de Bayle, désireux de ne point choquer trop violemment ceux qu'il tente d'entraîner, de gré ou de force, à sa suite. Elle concerne les athées. Bayle répond à l'objection tirée de ce que sa doctrine de la tolérance donne droit aux athées de déclamer contre Dieu et la religion : « Je nie cette conséquence en premier lieu parce que les magistrats étant obligés par la loi éternelle de maintenir le repos public et la sûreté de tous les membres de la société qu'ils gouvernent, peuvent et doivent punir tous ceux qui choquent les lois fondamentales de l'État, au nombre desquels on a coutûme de mettre tous ceux qui ôtent la Providence, et toute la crainte de la justice de Dieu[2]. » D'autre part : « Un athée, ne pouvant être poussé à dogmatiser par aucun motif de conscience, ne pourra jamais alléguer aux magistrats cette sentence de saint Pierre, *il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes,* que nous regardons avec justice comme une barrière impénétrable à tout juge séculier, et comme l'asile inviolable de la conscience. Un athée, destitué qu'il est de cette grande protection, demeure justement exposé à toute la rigueur des lois, et dès aussitôt qu'il voudra répandre ses sentiments contre la défense qui lui en sera faite, il pourra être châtié comme un séditieux,

1. *Supplément du Commentaire philosophique,* O., t. II, p. 540.
2. *Comment. phil.,* O., t. II, p. 431.

qui ne croyant rien au-dessus des lois humaines ose néanmoins les fouler aux pieds[1]. »

La restriction à la tolérance à l'égard des athées n'appartient pas réellement au corps des doctrines bayliennes. Mais les restrictions motivées par l'intérêt social en sont partie intégrante et digne d'attention. Elles ont une importance dans l'œuvre. C'est sous cette forme qu'apparaît d'abord dans l'œuvre de Bayle une idée qui est une des pièces maîtresses du système de ses pensées : l'idée de la haute valeur du pouvoir social, de la légitimité et de la bienfaisance de l'autorité politique, établie par le naturel fonctionnement des intérêts et des passions des hommes. Le pouvoir social est pour lui le légitime détenteur, pour le bien de tous, des droits que les religions s'arrogent injustement, au nom d'une prétendue vérité et d'un prétendu intérêt spirituel. Cette idée est importante et pour la place qu'elle tient dans l'œuvre de Bayle, et pour le grand développement qu'elle a pris ensuite dans la philosophie française.

L'extension de la tolérance à l'égard des diverses sectes et opinions étant ainsi déterminée, reste à savoir quel contenu il convient de donner à ce terme de tolérance.

La tolérance due à toutes les religions « qui ne demandent que de suivre leur conscience, sans vouloir faire aucun préjudice aux lois municipales et politiques, c'est le respect absolu de la liberté de conscience, c'est-à-dire l'abstention de tout traitement spécial ayant pour cause les croyances. » La formule exacte de la liberté de conscience, c'est : « Que l'on doit bien travailler de toutes ses forces à instruire par de vives et bonnes raisons ceux qui errent; mais leur laisser la liberté de déclarer qu'ils persévèrent dans leurs sentiments, et de servir Dieu selon leur conscience, si l'on n'a pas le bonheur de les détromper; quant au reste, ne proposer à leur conscience aucune tentation de mal temporel, ou de récompense capable de les séduire[2]. »

De ce point fixe, on s'éloigne par trois degrés : « le 1er degré d'éloignement serait si tous les habitants d'un pays, faisant profession

1. *Commentaire philosophique*, O., t. II, p. 431.
2. *Ibid.*, O., t. II, p. 414.

d'une même religion, établissaient cette loi fondamentale de ne laisser entrer dans le pays aucune personne de différente religion, pour y séjourner, ou pour y semer ses sentiments[1] ».

« Le 2e degré d'éloignement serait, si outre la première défense on faisait encore cette loi, qu'il ne serait loisible à aucun habitant du pays de rien innover dans la religion à peine d'être exilé. » Enfin le 3e et dernier degré, c'est la persécution de tout ce qui n'appartient pas à la religion dominante, c'est la violence employée pour obliger à la rétractation.

En résumé, ce que Bayle réclame sous le nom de Tolérance, c'est la liberté absolue des consciences ; il la réclame comme un droit absolu de l'humanité, constamment violé par les mœurs religieuses. Le temps est passé où il cherchait dans le rationalisme cartésien un terrain d'entente pour les deux religions rivales. Il s'efforce maintenant de dominer le conflit religieux à l'aide d'un principe étranger et supérieur à toutes les religions : la Raison morale. Sous son apparence déférente, la doctrine baylienne de la tolérance est une sommation hautaine faite à la religion d'avoir à renoncer à des errements anciens et à se soumettre à la conscience naturelle.

L'originalité de cette doctrine éclate quand on la compare à celles des esprits les plus libéraux qui écrivirent vers la même époque, mais après Bayle, en faveur de la tolérance : celles notamment de Basnage de Beauval et de Locke. Basnage de Beauval, esprit affranchi et courageux, fort lié avec Bayle, écrivit avant le *Commentaire philosophique,* mais après la *Critique générale,* un petit traité *de la Tolérance des religions* (Rotterdam, 1684), qui ne paraît, auprès des écrits de Bayle, qu'un plaidoyer abondant et disert, empruntant ses arguments aux lieux communs de l'époque ; Beauval appauvrit, en le reproduisant, l'argument de Bayle contre l'infaillibilité, dont il ne comprend visiblement

1. *Ibid.* — C'est à ce degré que s'arrêtera Montesquieu dans l'*Esprit des Lois.* Il est à remarquer que Bayle combat cette pratique par les raisons mêmes que les jansénistes invoqueront contre Montesquieu : fermer l'État à toute religion étrangère, c'est fermer à la vérité la porte des royaumes de l'erreur. Seulement cet argument, que Bayle invoque en faveur de l'absolue liberté de conscience, les jansénistes l'emploieront en faveur de l'absolue vérité de la religion catholique.

pas la portée. La célèbre *Lettre sur la Tolérance,* de Locke, est publiée pour la première fois en latin, en 1685, un peu après les *Nouvelles lettres critiques*. Les doctrines de Bayle et de Locke ont entre elles des analogies nombreuses et précises ; mais elles se différencient profondément en ce que les principes employés par Locke, qui oppose à l'intolérance la morale chrétienne et le sens commun de tous les hommes, épuisent tout leur effet à fonder la tolérance, tandis que ceux de Bayle, qui érige la raison morale en juge de la foi, menacent et atteignent les principes de toute religion.

CHAPITRE VI

PLACE DE BAYLE PARMI LES PHILOSOPHES ET LES THÉOLOGIENS

Il est aisé de découvrir à Bayle des attaches aux écoles de philosophie et aux sectes religieuses de son temps : mais il faut reconnaître en lui en même temps une originalité irréductible.

Sa pensée se relie évidemment d'une part au scepticisme antique renouvelé par Montaigne, La Mothe le Vayer, Charron, d'autre part à la philosophie cartésienne, dont les principes généraux se sont imposés à ceux mêmes qui la combattent ; enfin aux doctrines de Gassendi, plus défiant que Descartes à l'égard de l'abstraction métaphysique, plus porté à retenir son attention sur les faits sensibles.

Mais tandis que les sceptiques proprement dits ne sont guère que des curieux et des douteurs, tandis que Descartes n'use du doute méthodique que pour se saisir d'un premier anneau de vérité où il rattache aussitôt le système de la théologie chrétienne ; tandis que Gassendi se borne à faire des choix dans le dogmatisme de son temps, Bayle emploie l'examen sceptique comme moyen universel d'information positive : il se rend maître, au fur et à mesure qu'il l'applique à la philosophie, à l'histoire, à la religion, de la méthode critique, dont il a su apprécier la valeur et la portée dans les travaux des érudits spécialistes, antiquaires, grammairiens, commentateurs de textes profanes ou sacrés.

Le second trait original de sa pensée, c'est la domination de l'intérêt pratique sur l'intérêt spéculatif. Bayle est moraliste avant d'être philosophe ou érudit, parce que la morale, règle indispensable de l'action, touche aux intérêts actuels et pressants de la vie individuelle et sociale.

Cette préoccupation de la pratique le conduit à aborder les questions religieuses où s'exprime la vie morale et sociale du temps : il tente d'humaniser les formes religieuses, en y introduisant les principes de la raison humaine.

Cet effort rapproche curieusement sa pensée de celle de Malebranche, chrétien passionné de vérité, qui avait foi en la raison et en la rationalité profonde des dogmes. Mais la raison de Bayle est critique et positive : et c'est pourquoi ses doctrines religieuses, si habilement moulées soient-elles sur les formes dogmatiques, recèlent des principes destructifs de toute religion.

Le rationalisme critique et moral de Bayle diffère profondément du rationalisme métaphysique des sectes arminiennes et sociniennes, dont il paraît pourtant, dans le *Commentaire*, se faire l'allié. Arminiens et sociniens retaillent les dogmes sur des patrons métaphysiques levés eux-mêmes sur ces dogmes. Ils jettent quelques mystères par-dessus bord afin d'alléger l'arche sainte : mais ils tiennent à la sauver, et leur zèle religieux est assez grand pour qu'ils méritent le nom d'hérétiques. Bayle a un sens trop vif de la vérité pour songer à retoucher les dogmes, dont il sait l'étroite parenté aux théologies prétendues rationnelles. Il concentre son attention sur les effets positifs de la religion et la manière dont ils pourraient être corrigés : ce qu'il veut garder ou retrouver intact sous le vêtement indifférent des dogmes, c'est la libre plénitude de la conscience humaine. Son rationalisme est étranger et opposé à toute métaphysique religieuse, si humble soit-elle dans ses prétentions, appauvrie jusqu'au plus vague déisme.

Plus peut-être que des sectes rationalistes, on serait en droit de rapprocher Bayle des *Piétistes*, tels que Spender et Labadie, des *Quiétistes* français même, bien qu'il ne les pût souffrir : comme eux il tend à réduire la religion à la piété intérieure, à détourner les esprits des disputes des confessions de foi vers l'intérêt supérieur de la vie de l'âme[1]. Mais il y a un abîme entre sa conception de la vie de l'âme et celle des mystiques : où ceux-ci cherchent

1. Notons que, historiquement, il ne paraît pas que Bayle se soit aucunement préoccupé des Piétistes ; je n'ai trouvé dans son œuvre aucune mention de leurs écrits.

l'union ineffable avec Jésus-Christ Bayle ne considère que le jugement plus ou moins droit d'une raison qui s'éveille, et concourt avec l'activité naturelle des instincts.

A mesure que les doctrines de Bayle prendront davantage contact avec la pensée philosophique et religieuse de son temps, elles manifesteront davantage l'irréductibilité de leur différence, et leur hostilité naturelle à des formes de pensée dont elles pouvaient d'abord sembler les alliées.

SECTION IV

LE CONFLIT DES DOCTRINES DE BAYLE ET DE L'ORTHODOXIE RÉFORMÉE

CHAPITRE I

LA SITUATION AU REFUGE. — ORTHODOXIE ET SECTARISME. — SYNODES ET MAGISTRATS.

Le *Commentaire philosophique* attira sur Bayle l'hostilité de l'orthodoxie calviniste qui se sentit dangereusement atteinte par cet ouvrage qui prétendait la défendre. Dès sa publication, Bayle se trouve engagé dans une polémique nouvelle, contre ceux de son propre parti : il doit combattre à présent et pour sa pensée et pour sa sécurité personnelle.

La Hollande remplie de réfugiés français bourdonne comme une ruche troublée.

Le plus grand nombre, partisans passionnés, surexcités par la persécution, redoutent par-dessus tout la désagrégation du parti, la dispersion de ses forces : ils veulent être et rester une Église, l'Église réformée de France, bannie, mais non détruite, et toujours aspirant, comme Sion captive, à rentrer victorieuse et glorieuse au pays d'où la violence l'a chassée[1] : en conséquence ils s'efforcent de serrer le parti entier dans les liens d'une stricte orthodoxie et d'une discipline sévère.

1. V. Frank Puaux, *Les Précurseurs français de la Tolérance au XVIIe siècle*. Paris, 1881, chap. v.

Mais, en même temps que la tendance orthodoxe, des tendances dissidentes se développent par réaction. En France, le pajonisme avait déjà suscité parmi les réformés d'ardentes querelles. Dans l'atmosphère plus libérale de la Hollande, les velléités d'indépendance s'exaltèrent, le rationalisme religieux se manifesta plus menaçant[1].

Jurieu fut l'homme en qui s'incarna l'orthodoxie calviniste. Homme de valeur, il lui manquait ce qui fut la qualité supérieure de Claude : la modération ferme qui élevait ce ministre au-dessus des partis et forçait le respect de ses grands adversaires catholiques. Passionné, impérieux, agressif, puissant dans sa raideur maladroite, Jurieu agit en chef de secte là où il eût fallu un modérateur : autour de son dogmatisme autoritaire il semble que les différences de pensée, loin de s'atténuer, s'accentuent ; sa passion d'unité exalte l'esprit d'indépendance.

Les Églises wallonnes troublées par l'afflux turbulent des étrangers désirèrent, tout en les accueillant en frères, voir s'établir parmi eux une exacte discipline. Leurs synodes et les magistrats des provinces, en s'efforçant de maintenir le calme et la paix entre les partis, prêtèrent leur appui aux défenseurs de l'orthodoxie : le parti de Jurieu se trouva donc dès l'abord celui que soutenaient les pouvoirs officiels, religieux ou civils.

En de telles circonstances, alors que les libéraux sont volontiers taxés par les orthodoxes d'indifférence, sinon de trahison devant l'ennemi, l'effort de Bayle dans le *Commentaire* est donné contre le courant : quelques mois avant l'apparition de cet évangile de la liberté de pensée, le synode de Rotterdam avait présenté à la signature de tous les pasteurs réfugiés une profession de foi orthodoxe, dressée par les soins de Jurieu et des principaux chefs du parti[2].

1. Frank Puaux, p. 106 et suiv.
2. *Ibid.*, chap. v, p. 98 et suiv.

CHAPITRE II

POLÉMIQUE RELIGIEUSE ENTRE BAYLE ET JURIEU. — HOSTILITÉS SOURDES. — LUTTE OUVERTE. — LE TRAITÉ DES DROITS DES DEUX SOUVERAINS. — LES RÉPONSES DE BAYLE.

Jurieu, sans s'arrêter aux raisons de l'amitié, ne vit en Bayle qu'un adversaire de l'orthodoxie, et l'attaqua ouvertement devant tout le parti.

Le dissentiment de leurs pensées existait bien avant que le *Commentaire* eût paru. Leur intimité, très grande aux premiers temps de leur séjour commun à Rotterdam, s'était peu à peu relâchée, et il n'y a pas lieu de chercher à ce relâchement d'autre cause que l'opposition diamétrale de leurs tempéraments et de leurs idées.

Le refroidissement a peut-être commencé entre eux dès la publication de la *Critique générale de l'histoire du calvinisme,* dont Jurieu ne connut l'auteur que par hasard au moment où parut la deuxième édition. On en peut relever de légers indices dans quelques lettres de Bayle à son frère cadet [1], entre la publication de la *Critique* et celle du *Commentaire.* Au même temps, dans les *Nouvelles de la République des lettres,* les articles que Bayle consacre aux livres de Jurieu sont d'une modération, d'une impartialité qui doivent paraître à celui-ci une trahison [2].

1. V. lettre à son frère cadet du 12 août 1683, O., t. I; lettres de B. à sa famille, LXCIII, p. 139 *b* ; et 10 avril 1684, *ibid.*, p. 145 *a* et 147 *b*.

2. Voir notamment les *Nouvelles* d'avril 1685 où Bayle rend compte des *Préjugés légitimes contre le papisme.* — Tout son éloge se borne à ce jugement final : « Au reste, quelque légèrement que j'aie passé sur ce livre, j'en ai dit assez pour faire comprendre qu'il faut que l'auteur ait l'esprit très vaste, puisqu'il découvre dans un sujet tant de côtés différents. »

En 1686, Jurieu, publiant contre Nicole et Bossuet son « *Vrai système de l'Église* » se défend contre les conséquences extrêmes que les adversaires pourraient tirer de sa doctrine : il est ainsi amené à examiner la doctrine des droits de la conscience errante et à la condamner[1]. Au début du chapitre XXIII, Bayle est clairement désigné et courtoisement combattu comme le principal auteur de la théorie de la tolérance absolue, en opposition avec la théorie mitigée de l'orthodoxie : « La maxime que nous venons d'avancer vaut bien la peine que nous fassions quelque digression pour la défendre contre les difficultés dont l'un des meilleurs écrivains de notre siècle l'a chargée. Il a mis dans un beau jour les preuves dont les sectaires se servent pour soutenir la nécessité de la tolérance universelle, il ne saurait trouver mauvais que n'étant pas dans le sentiment de cette tolérance, nous garantissions notre sentiment des absurdités sous lesquelles on essaye de l'abîmer[2]. »

Le *Commentaire philosophique,* sans faire aucune allusion au *Vrai système de l'Église*, contient visiblement des réponses aux objections contenues dans cet ouvrage. La controverse entre les deux amis a donc commencé sourdement avant d'éclater au grand jour, sur le ton de la querelle.

Devant le *Commentaire philosophique,* Jurieu n'a pu retenir sa colère.

Le traité des *Droits des deux Souverains en matière de religion, la Conscience et le Prince*[3] est spécialement écrit « contre un livre intitulé *Commentaire philosophique sur ces paroles de la parabole Contrains-les d'entrer* » ; l'auteur se propose de « détruire le dogme de l'indifférence des religions et de la tolérance universelle ».

Jurieu ramène la thèse de Bayle aux termes suivants : la conscience errante a tous les droits de la conscience droite, et cela

1. *Le vrai système de l'Église* (1686), chap. XXIII et XXIV. — Jurieu établit « que jamais l'erreur de droit ne peut entrer dans les droits de la vérité » (t. XXIII, p. 183) et que la conscience errante « n'a point droit de commander à la volonté, qu'on n'est pas criminel en ne lui obéissant point, que le souverain magistrat peut arrêter les progrès de l'hérésie » (t. XXIV, p. 192).

2. *Le vrai système de l'Église*, t. XXIII, p. 183.

3. *Des droits des deux Souverains en matière de religion, la Conscience et le Prince.* Rotterdam, 1687.

est vrai aussi bien de l'ignorance du droit, c'est-à-dire de l'hérésie même, que de l'ignorance du fait : de là découle nécessairement la tolérance générale de toutes les religions sans distinction. — En un long chapelet de 75 articles, Jurieu détaille les effets funestes pour la religion de la thèse baylienne; après quoi, voulant baptiser enfin cette nouvelle philosophie, il l'appelle « un déisme tout pur et tout net[1] ».

De là il passe à l'examen des conséquences morales de la doctrine incriminée, qui ne va à rien moins qu'à détruire les fondements de la morale et de l'ordre social.

A cette réfutation par les conséquences il ajoute une réfutation par l'autorité de l'Écriture sainte.

Enfin, dans une dernière partie, il oppose à la doctrine baylienne un système clair et solide « de la nature, des devoirs et des droits de la conscience[2] ».

Tel est dans son ensemble ce traité *des Droits des deux Souverains,* qui, au nom de l'orthodoxie réformée, démasque le rationalisme de Bayle et lui offre le combat sur tous les terrains.

Bayle n'accepta pas la bataille rangée. Il était peu curieux de placer sa doctrine en pleine lumière à côté de celle de Jurieu et de sommer le public de choisir entre deux : quand on a contre soi les pesantes armes des pouvoirs constitués, il est sage de préférer la guerre d'escarmouches.

Il ne fit pas de réfutation en règle du *Traité des Droits des deux Souverains.*

En tête de la troisième partie du *Commentaire,* qui parut à la fin de mai 1687, il imprima une note où en quelques mots il rend compte du traité comme d'une « très fausse et très faible attaque » de son *Commentaire,* où on lui attribue des opinions qui ne sont pas les siennes[3]. L'année suivante parut le *Supplément du Commentaire philosophique* : dans tout le corps de cet ouvrage Bayle se borne à éclairer et démontrer à nouveau les thèses essentielles du *Commentaire,* en tenant compte assez fréquemment des

1. *Des droits des deux Souverains,* p. 83.
2. *Ibid.,* chap. VIII.
3. *Commentaire philosophique.* Lettre de l'auteur à son libraire, O., t. II, p. 444.

objections contenues dans le livre de Jurieu, mais sans faire aucune allusion directe à ce livre. Dans la préface seulement il prend à partie le *Traité des Droits des deux souverains*. Il prétend avoir écrit contre ce livre une réfutation détaillée en trois parties. Mais il ajoute qu'ayant ensuite trouvé l'ouvrage trop gros, il a renoncé à le publier, jugeant suffisant et préférable de se borner à quelques lignes de péremptoire explication. La vérité est qu'il ne fit ni ne voulut faire à Jurieu d'autre réponse que cette préface. Et encore y usa-t-il d'un tour qui le dispensait de s'expliquer directement sur les points embarrassants.

Jurieu ne s'était pas nommé comme l'auteur du Traité. Bayle, feignant d'ignorer qui en est le véritable auteur, prétend montrer que la doctrine du *Commentaire* est en tout point conforme à celle du *Vrai système de l'Église,* œuvre avouée de Jurieu : cette garantie d'orthodoxie doit suffire.

Cette assertion n'est pas un pur parodoxe ; la malice de Bayle est fondée : son idée est que la position occupée par Jurieu dans le *Vrai Système,* à l'égard de la tolérance, est intenable, et qu'il doit être logiquement entraîné jusqu'à la doctrine du *Commentaire*, c'est-à-dire à la tolérance universelle : nous verrons plus loin le développement qu'il donnera de cette idée, dans la dissertation ironique intitulée : *Janua coelorum reserata.*

Pour le moment, sans le suivre dans tous les détours que les besoins de la polémique lui imposent, l'important est de confronter sa doctrine morale de la conscience avec la doctrine religieuse de Jurieu : leur opposition nous fournira des renseignements utiles sur la formation des notions de Raison pratique et de Conscience qui ont tenu tant de place dans nos systèmes modernes de morale.

CHAPITRE III

OPPOSITION DES DOCTRINES DE LA CONSCIENCE DE BAYLE ET DE JURIEU

Bayle conçoit la conscience comme la juridiction suprême de l'activité humaine : son commandement a une valeur morale absolue, qui subsiste lors même que la croyance doctrinale, à laquelle ce commandement se réfère, ne serait pas conforme à la vérité.

Vérité et valeur morale : Bayle dissocie ces deux éléments. La valeur morale de l'acte fait en conscience reste entière quand même l'esprit se trompe sur ce qu'il croit être la vérité.

Pour Jurieu, qu'on prenne sa doctrine dans le *Vrai système de l'Église* ou dans le *Traité des Droits des deux Souverains,* la valeur morale est inséparable de l'adhésion à la vérité. La conscience ne contient que des opinions, qui sont bonnes ou qui sont mauvaises, qu'on doit suivre ou ne pas suivre selon qu'elles sont ou non conformes à la vérité de Dieu : « Je dis que l'on n'est point obligé d'obéir à un législateur méchant, qui nous commande ce qui est contraire à la loi de Dieu. Car la conscience est un véritable législateur... La conscience, comme les autres législateurs, est capable d'usurper le nom de Dieu. Mais on n'est point obligé d'obéir à celui qui nous parle faussement au nom de Dieu : ce que l'on méprise, quand on méprise les ordres d'une conscience errante, ce n'est pas Dieu lui-même, c'est une production de l'esprit humain et de la cupidité. C'est une fausse divinité[1]. »

Plus claire encore nous apparaît cette doctrine théologique de

1. *Le vrai système de l'Église*, chap. xxiv.

la conscience dans le *Traité des Droits des deux souverains*. Car dans ce livre, Jurieu, avec une intrépidité qui lui mérite toute estime, entreprend de déterminer, en toute netteté philosophique, la nature véritable de la conscience et sa valeur : « La conscience n'est pas autre chose que le sentiment qu'a l'âme de ses propres opérations, sensations, dispositions, de son état, de son devoir, de ses actions, de ce qu'elle fait et de ce qu'elle mérite. Elle est composée comme l'âme de deux parties, l'esprit et le cœur, l'entendement et la volonté ; et comme ces deux parties sont indivisibles, la conscience l'est aussi [1]. » En d'autres termes la conscience n'est que le miroir de l'âme ; elle ne fait aucun apport original et réel dans la vie spirituelle, vie commune d'un *esprit* capable de concevoir la *vérité* et d'un *cœur* ou pouvoir de se déterminer à agir.

L'inexacte compréhension de cette nature de l'âme est, selon Jurieu, la source principale de l'erreur du système des libertins sur les droits de la conscience erronée : « Ils obligent le cœur à tout, et l'esprit à rien. Le cœur est obligé de faire le bien et de le vouloir, mais l'esprit n'est point obligé à connaître la vérité. Mais au contraire Dieu a donné à l'homme ces deux facultés, l'esprit et la volonté, et il lui a imposé la nécessité de faire un bon usage de l'une et de l'autre, sous peine d'être privé de béatitude dans l'une et dans l'autre [2]. »

A l'esprit appartient donc d'embrasser la vérité qui n'est autre que la volonté divine ; au cœur appartient d'agir conformément à la vérité. La conscience n'est qu'un intermédiaire, qui notifie à la volonté l'ordre divin conçu par l'esprit. C'est en ce sens seulement et de cette façon subordonnée qu'elle est « un législateur, un juge, un témoin, un bourreau ». Mais « ce législateur en a un autre qui lui est supérieur, c'est Dieu [3] ». Ces législateurs peuvent être en union, confondre leurs autorités. Mais ils n'en sont pas moins si fort distingués qu'on peut offenser l'un sans offenser l'autre [4].

Bref, il n'y a pas de bon mouvement du cœur, si l'esprit ne

1. *Des droits des deux souverains*, p. 167 et suiv.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 173.

possède pas la vérité, et quand la conscience est un mauvais rapporteur, ou un inintelligent interprète de la vérité de Dieu, le cœur ne saurait être absous en suivant ses préceptes.

Cette doctrine de la conscience choque aujourd'hui nos habitudes d'esprit; quand on nous parle d'une conscience, d'un jugement intime du bien et du mal, et que l'on ajoute qu'il est des cas où cette conscience n'est qu'un conseiller infidèle et où l'on est coupable de suivre ses avis, nous avons de la peine à comprendre. Cependant cette doctrine de Jurieu, c'est, exposée avec toute la netteté désirable, la morale théologique du salut.

Nous n'avons pas d'étonnement devant les morales théologiques des peuples primitifs, qui consistent à surajouter aux motifs instinctifs de détermination, des motifs tirés des volontés arbitraires de dieux capricieux, souvent dangereux et haïs, qu'on fléchit, qu'on séduit, qu'on violente, qu'on trompe. Mais ce qui nous trouble dans la morale théologique des grands siècles chrétiens, c'est l'amalgame d'un légalisme divin, qui ne diffère pas essentiellement de celui des théologies primitives, avec les doctrines de la vie et de la nature que des siècles de civilisation antique ont imprimées dans les cerveaux humains. Socrate, Platon, Aristote, Zénon, Épicure ont accoutumé notre raison à la recherche du meilleur. En dépit des « Dieu le veut » du moyen âge chrétien, la raison continue sa fonction spirituelle. Commandements de Dieu, — raison humaine : dans le cerveau de Jurieu les deux principes hétérogènes se meuvent ensemble. Il ne peut pas se dérober à la force d'une vérité entrée depuis longtemps dans le patrimoine de l'humanité. La doctrine de la prédestination absolue, du péché ignoré a besoin de la pénombre des discussions dogmatiques : elle souffre malaisément le grand jour d'une exposition purement rationnelle. L'idée de *péché,* même dans l'esprit des plus rigoureux orthodoxes, ne saurait exclure entièrement celle d'infraction consciente à une loi reconnue sainte : en admettant même que le bien ne soit rien autre chose que la conformité à une législation divine, l'obéissance n'est raisonnablement exigible que de celui à qui la loi est réellement notifiée.

L'irritation de Jurieu contre Bayle est d'autant plus grande qu'il sent la morale mi-partie théologique et rationnelle de l'orthodoxie chrétienne attirée par une pente naturelle vers la doc-

trine des droits de l'erreur : il cherche à se retenir sur cette pente, à enchaîner la raison par d'illogiques compromis.

Il est forcé de reconnaître que l'ignorance disculpe ; mais il distingue l'ignorance du *fait* et l'ignorance du *droit*. Ce qui disculpe, c'est l'ignorance absolue du *fait* : les peuples d'Amérique, chez qui la révélation n'a jamais pénétré, ne sont pas damnés pour leur ignorance. Mais l'ignorance du *droit*, c'est-à-dire l'erreur ou l'hérésie ne disculpe jamais. Nul n'est censé ignorer la loi.

A priori Jurieu affirme que toute erreur est coupable ; qu'elle a son défaut dans la volonté : c'est la concupiscence, ou l'orgueil, ou la lâcheté morale qui retient les hommes dans les erreurs du catholicisme, du mahométisme. Seule disculpe l'ignorance *invincible* ; mais aucune *erreur* n'étant invincible la conscience errante est coupable. « Les erreurs sont volontaires et partent du fond de la cupidité... Toutes les erreurs sont du nombre de ces opinions qui naissent de la paresse, de la négligence, de l'opiniâtreté, de l'amour-propre, et de l'attache à son propre sens, ou de l'amour pour la sensualité. Il est à remarquer qu'une erreur de bonne foi peut partir de ces principes de corruption, comme les autres, *s'il y en a*[1]. » Ailleurs : « ...Tout l'avantage qui pourra revenir à une conscience qui est dans une ignorance invincible et de bonne foi, c'est que son œuvre sera innocente, c'est-à-dire ne sera pas punissable. Mais elle ne saurait passer pour bonne[2]. »

Ainsi Jurieu, qui ne peut se dérober à donner quelque satisfaction à l'instinct spirituel de justice, lui fait une concession toute verbale : il maintient la liaison nécessaire de l'orthodoxie à la rectitude morale, en niant qu'une volonté morale vraiment pure puisse ne pas adhérer, pour peu qu'elle lui soit notifiée, à la pure vérité de la foi. L'orthodoxie est le *signe* de la rectitude de conscience.

Non moins que par la force de la notion de justice, Jurieu est poussé vers le moralisme de Bayle par les nécessités de la controverse contre les catholiques.

On a vu[3] l'usage que Bayle fait de son principe moral pour dé-

1. *Des droits des deux souverains*, p. 227 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 239.
3. V. *supra*, p. 118.

fendre le libre examen : si la bonté de l'intention suffit à donner de la valeur à l'examen, l'examen est une voie sûre vers le salut aussi bien pour les simples que pour les savants ; les cœurs justes qui croient en *conscience* ne sauraient pécher dans leur foi. — L'obligation de répondre aux objections catholiques entraîne l'orthodoxie de Jurieu à mi-chemin de la doctrine de Bayle, qu'il déteste[1].

Il y a, reconnaît-il, deux sortes de certitudes : la certitude de spéculation, dont la marque est l'évidence, et la certitude d'adhérence, qui consiste dans la volonté d'adhérer à une vérité à cause de l'importance qu'on y conçoit. De là deux ordres de motifs de croire : motifs de raisonnement, par lesquels les esprits qui en sont capables acquièrent la certitude spéculative des vérités de la foi ; et motifs de *sentiment,* qui forment la foi des simples. — Le *sentiment,* dans l'argumentation de Jurieu, tient exactement la place de la conscience baylienne. — Mais Jurieu se garde contre l'identification des deux notions : il définit le sentiment des simples comme une sorte de jugement esthétique : « C'est la sainteté des préceptes de la religion, c'est la douceur de ces promesses, c'est l'horreur de ses menaces ; c'est cette plénitude par laquelle elle fournit à tous les besoins dont tous les hommes, même les plus simples, sont convaincus... Ce sont ces motifs qui attirent les simples et dont la grâce se sert pour les amener à la certitude de la foi et à l'ardeur de la charité[2]. »

Dans ces textes est sensible l'opposition opiniâtrement voulue de la doctrine religieuse au moralisme nouveau, en même temps que la nécessité logique qui entraîne vers la dissolution du dogme

1. Dans le *Vrai système de l'Église* apparaît clairement la contradiction où se débat la doctrine de l'orthodoxie protestante sur la nature de l'examen et la valeur de la conscience. — D'une part (livre Ier, chap. XXIII et XXIV) Jurieu attaque la doctrine de la conscience errante et rétablit le droit de la vérité ; d'autre part (livre II, chap. XXI et suiv.) il est forcé de renoncer à la certitude spéculative rationnelle pour fonder la foi ; il s'applique à définir une *certitude sans évidence,* il est entraîné vers l'aspect moral de la notion de la foi.

Bayle joue merveilleusement de cette contradiction organique du protestantisme : tantôt il attaque son dogmatisme et son intolérance au même titre que ceux des catholiques ; tantôt, envisageant l'autre face de la doctrine de la foi, il en déduit les conséquences extrêmes du relâchement religieux (V. *infra,* p. 284 et suiv. l'argumentation de la *Janua cœlorum.*

2. *Le vrai système de l'Église,* p. 400.

les réformateurs. Pour résister à la vieille orthodoxie catholique, l'orthodoxie réformée doit emprunter les voies des libertins : mais au moment de transformer la foi en activité morale, elle s'arrête ; elle remplace l'impératif moral par un *jugement* confus de perfection, d'utilité, de convenance,

Bayle a raison quand il souligne les contradictions des doctrines de la conscience de Jurieu, quand il prétend, en dépit des indignations de celui-ci, l'amener à adopter le sentiment qu'il combat. Mais quand Jurieu attaque la position de Bayle, ses objections sont loin d'être sans valeur.

Jurieu a vu juste en reprochant à Bayle d'opérer la dissociation de deux facultés intimement unies : l'esprit et le cœur ; ou, en termes bayliens, la dissociation de l'usage spéculatif et de l'usage pratique de la raison.

Tous les systèmes de morale de l'antiquité s'accordent en ce point que l'action bonne est liée à la connaissance droite, la vertu à la science du bien : l'intelligence et la volonté marchent de pair. Jurieu, en apparence, reste fidèle à cette vue des anciens, qui implique l'unité de l'âme, la liaison de ses facultés, et dont la vérité psychologique est tout à fait satisfaisante pour notre esprit : il a beau jeu pour reprocher à Bayle de fausser la nature de l'homme par une séparation que rien ne justifie.

Toutefois l'accord n'est qu'apparent entre la doctrine de Jurieu et les morales de la nature. La superposition de la théologie chrétienne à la morale antique a altéré profondément le rapport de la valeur des actes à la rectitude de la pensée. Dans l'antiquité la science du bien n'était pas autre chose que la connaissance de la vie selon la nature, c'est-à-dire des conditions de la vie heureuse : dès lors on conçoit aisément que toute action conforme à des vues erronées soit absolument mauvaise, puisqu'elle va contre la nature et nous éloigne du bonheur. Dans le système chrétien, la vérité qui importe, c'est un ensemble d'assertions métaphysiques, sans rapport direct à la conduite de notre vie, et de préceptes qui nous sont imposés non par notre raison, mais par la volonté divine. L'action bonne est celle qui s'accorde à la volonté exprimée par le divin législateur ; la vertu fondamentale est l'obéissance.

Bayle a compris l'ambiguïté de la morale chrétienne, et qu'il

est vain de prétendre lier nécessairement la rectitude morale à la vérité telle que l'entendent les religions, à une vérité imposée du dehors, que l'esprit ne peut contrôler ; à une vérité sans rapport à notre bonheur ni à notre nature sensible. Il a voulu secouer le joug de la vérité divine, et il a proclamé l'inutilité morale du dogme religieux.

Mais, si nourri de l'antiquité, si libre d'aspirations que soit son esprit, il ne se dégage pas sans difficulté de la forme séculaire de la pensée théologique.

Il ne revient pas à la conception eudémoniste des anciens ; il n'assigne pas encore — il tendra à le faire plus tard — comme tâche à l'esprit, de comprendre et de continuer les lois de la nature. Il s'en tient à la notion d'une *valeur morale absolue* des actes, donnant lieu au mérite et au démérite devant le regard d'un juge idéal. — Il en reste à l'idée légaliste de l'obligation. Mais comment concevoir cette législation idéale, une fois coupé le lien entre l'action méritoire et la vérité spéculative ? Si la valeur morale réside dans l'obéissance à une loi, et si elle est étrangère au contenu de cette loi, il reste qu'elle consiste dans l'intention pure, dans l'action conforme à la *conscience*.

Bayle se tient encore trop près des formes chrétiennes pour que sa doctrine de la conscience ait la solidité qu'elle ne pourra acquérir que sur une base étrangère à toute théologie. Il démontre fort bien l'antagonisme du dogme religieux et de la raison humaine dans son usage pratique. Mais quand Jurieu à son tour attaque la notion baylienne de la conscience, il est fort : Quelles sont les vérités morales évidentes ? D'où la conscience tire-t-elle sa valeur absolue ? Si c'est la voix de Dieu, le Verbe éclairant tout homme venant en ce monde, comment la conscience peut-elle nous tromper ? S'il n'y a aucune forme objective de la vérité morale, comment fonder sur des opinions arbitraires la vertu ? — Pour donner une cohérence systématique à cette transposition rationnelle du légalisme chrétien, pour énoncer avec quelque précision un principe déterminatif de la législation purement formelle de la conscience, il faudra l'admirable subtilité de la scholastique kantienne.

C'est par les conséquences qu'il en tire que Jurieu prétend

surtout réfuter la doctrine des droits de la conscience errante, et établir la légitimité de sa doctrine propre.

Ces conséquences sont de deux sortes : les unes religieuses, les autres morales.

Jurieu n'a pas grand peine à établir, comme conséquence de la doctrine de Bayle, l'indifférence des religions.

Selon Bayle la conscience errante a tous les droits de la conscience droite, et cela est vrai de l'ignorance du droit (hérésie), comme de l'ignorance du fait. Il s'ensuit premièrement que les Églises et les princes devraient tolérer sans distinction toutes les religions. — Mais ce n'est pas assez et il faut ajouter, si l'on admet le droit de la conscience errante, que toutes les religions sont d'égale valeur pourvu qu'on y suive sa conscience. Dès lors à quoi bon la révélation, la religion chrétienne, la réformation? Pourquoi les athées ne se sauveraient-ils pas comme les autres?

La première conséquence, Bayle, loin de la nier, a tenu à la tirer lui-même[1].

Quant à l'égalité de valeur des religions, il avait les meilleures raisons de ne pas l'avouer; mais c'est une conclusion qui se déduit très logiquement de son système, et ressort de l'ensemble de ses écrits. Après avoir lu dans les *Pensées diverses sur la comète*[2] la vigoureuse apologie des mœurs des athées, l'éloge des vertus d'Épicure, on ne comprend plus guère, la raison hors de toute religion étant capable de produire de tels effets, ce que pourrait ajouter la révélation de la vraie religion pour la perfection et le salut des sages.

Bayle n'avoue pas, parce qu'un tel aveu ne serait pas pour lui sans danger. Mais il ne répond pas, parce qu'à l'accusation de ruiner le fondement de toute religion il n'a rien de solide à répondre : il ne faut pas chercher d'autre cause à la prétendue suppression de la réfutation en trois parties du traité *des Droits des deux souverains*. Il se tire d'affaire, dans la préface au *Supplément*, par quelques réticences : il déclare réserver les droits de la vraie religion, insinuant qu'il suffit que la sincérité de

1. *Comment. phil.*, 2e partie, chap. VII, O, t. II, p. 419. V. *supra*, p. 100.
2. *Pensées diverses*, chap. CXXXVI et suiv., O, t. III, p. 87. V. *supra*, p. 72 et suiv.

conscience disculpe devant les hommes, sans qu'il y ait lieu de sonder les jugements de Dieu... La véritable réponse, il la fera dans la *Janua coelorum reserata* où il déduira à son tour, avec une implacable ironie, l'indifférence des religions, du *Vrai système de l'Église* de Jurieu.

Sur la question des conséquences morales, Bayle ne se dérobe pas : les positions des deux adversaires sont intéressantes à relever.

Selon Jurieu, la doctrine des droits de la conscience errante mène droit à la destruction de l'ordre social et de la vertu individuelle.

Pourquoi, en effet, cette doctrine bornerait-elle aux matières de dogmes l'interdiction qu'elle fait au magistrat d'intervenir? — Tous les crimes ne relèvent-ils pas du tribunal de la conscience? Or si les magistrats n'ont pas d'empire sur les actes de religion, ils n'en ont donc point en général sur toutes les choses qui sont du ressort de la conscience, laquelle appartient à Dieu seul : et voilà toutes les lois, toutes les sociétés renversées. — Sans doute il est vrai de dire que les magistrats n'ont nul empire sur ce qui est dans les bornes de la conscience : mais on ruine tout si on reconnaît à la conscience le droit d'autoriser n'importe quels actes sans qu'on puisse juger de façon absolue des actes bons ou mauvais ni par conséquent les punir : c'est ce que font les partisans des droits de la conscience errante[1].

Le *Traité des Droits des deux souverains* complète cette argumentation : le principe des droits de la conscience errante a pour effet nécessaire l'anarchie morale non seulement dans l'État mais dans les âmes individuelles.

Fort de ce principe, l'homme cessera d'être sur ses gardes contre le mauvais usage de son esprit : « Je ne suis responsable, dira-t-on, que des mouvements de mon cœur et de ma volonté, et pour mon esprit, qu'il aille droit ou qu'il s'égare, que je le conduise bien ou que je le conduise mal, c'est la même chose, je n'en serai point puni[2]. » Les notions de la vertu et du vice sont

1. *Le vrai système de l'Église*, livre I, chap. XXIV. — *Des droits des deux souverains*, p. 96.
2. *Des droits des deux souverains*, p. 94.

brouillées, faute de norme certaine, et par là nous voilà « fort enclins à diminuer l'horreur que l'on a naturellement pour le vice[1] ». Enfin, par le tort qu'elles causent à la religion les hypothèses des défenseurs des errants ont indirectement des conséquences morales désastreuses; car « elles sont fort propres à éteindre, ou du moins à diminuer l'amour pour le prochain, aussi bien que l'amour pour Dieu. Ce qui fait cet amour du prochain, ce sont les liens communs qui nous unissent... particulièrement les liens d'une religion commune sont sans exception les plus puissants... Ainsi rompre les liens de la religion, c'est rompre les liens qui affermissent le plus l'amour du prochain[2] ».

A l'accusation de ruiner le fondement de l'ordre social, Bayle a répondu facilement : car l'ordre social a en lui-même le principe de sa propre défense, sans que l'on ait à considérer, pour la répression des délits et des crimes, l'intention des délinquants : le magistrat peut toujours punir les crimes qui atteignent la sécurité et le bon ordre; il est obligé de maintenir la société et de punir ceux qui en renversent les fondements comme font les meurtriers et les larrons; et « en ce cas-là il n'est point obligé d'avoir égard à la conscience du voleur et de l'homicide. Il n'est obligé d'y avoir égard que pour les choses qui ne troublent point l'ordre public, c'est-à-dire pour les dogmes avec lesquels il est aussi facile aux sujets de jouir sûrement de leurs biens et de leur honneur, sous la majesté des lois, qu'avec d'autres dogmes[3] ».

Veut-on envisager l'hypothèse où, sans perpétrer eux-mêmes des crimes, des moralistes libertins prêcheraient la légitimité de la sodomie, de l'adultère ou du meurtre? — L'objection, par son invraisemblance sent fort la chicane, mais n'en vaut pas mieux pour cela. Comment de pareils prédicateurs tromperaient-ils si grossièrement la conscience du public, quand sur ces points la lumière naturelle et l'Écriture sont si claires? Comment un tel cynisme se revêtirait-il d'autorité? Quand au contraire il est si commode et si usuel dans notre société chrétienne d'avoir et d'afficher des principes rigoureux, et en pratique de se livrer bien

1. *Des droits des deux souverains*, p. 97.
2. *Ibid.*, p. 100.
3. *Commentaire philosophique*, p. 2, chap. IX, O., t. II, p. 431.

à son aise à tous les vices? Enfin à supposer cette chose impossible que cette prédication se fît et eût des effets pernicieux, l'intérêt social autorise suffisamment le magistrat à la réprimer, comme les crimes mêmes qu'elle prône[1].

Cette argumentation si simple n'est pas sans intérêt : Bayle y débrouille la question du principe du droit de punir dont il déplace le fondement : Il ne cherche plus ce fondement dans un intérêt de *justice,* comme font les théologiens, mais dans la simple utilité sociale ; le magistrat n'a pas à juger comme Dieu, mais à exécuter le mandat qu'il reçoit de la société, pour la défense pure et simple de ses intérêts.

Quant au reproche de détruire la vertu dans les âmes, Bayle n'y fait aucune réponse dans la préface au *Supplément.* Mais auparavant il avait le premier adressé le même reproche aux adversaires des droits de la conscience.

Dans le 1er chapitre du *Commentaire philosophique,* il argue « du plus détestable pyrrhonisme » quiconque ne reconnaîtrait pas la lumière naturelle comme une règle sûre et infaillible : le bien, le mal sont de vains mots, si la conscience est indigne de notre respect, car il n'est aucune vérité, pas l'existence de Dieu même qui n'ait à sa base l'évidence morale de la lumière naturelle[2].

La méconnaissance des droits de la conscience, rendant légitimes au nom des intérêts de la foi les pires méfaits, bouleverse les bornes qui séparent la justice d'avec l'injustice, et confond le vice avec la vertu, à la ruine universelle des sociétés[3] : le Décalogue est renversé par la maxime des convertisseurs ; le dogme de la contrainte renverse les droits de l'hospitalité, de la parenté, de la foi donnée ; — les crimes les plus infâmes deviendraient légitimes, employés pour le but de la conversion. Et Bayle ne craint pas, prenant à partie saint Augustin lui-même, d'assimiler ses principes en faveur de la persécution aux principes méprisés et reniés de la morale relâchée des jésuites : puisque comme eux il considère que le même acte est ou n'est pas coupable selon qu'on regarde au mal que l'on fait ou au bien qu'on en retire[4].

1. *Ibid.*, jusqu'à la fin du chapitre.
2. *Commentaire philosophique*, p. I, chap. I, O., t. II, p. 370.
3. *Ibid.*, chap. IV, p. 374.
4. *Commentaire philosophique*, p. III, livre III, chap. XII, p. 456.

Hors même de la question de la contrainte, ceux qui ne reconnaissent pas les droits de la conscience ôtent tout ressort à l'activité morale; leur doctrine nous rend pareils à des troncs immobiles : car s'il fallait être assuré de la conformité de toute action avec la volonté divine, personne n'oserait agir, dans la crainte de se damner éternellement. Le seul remède, c'est d'être persuadé que ce que l'on fait en conscience est toujours salutaire[1].

Jurieu a éprouvé la vigueur de ces attaques contre le principe théologique de la morale. De là dans le *Traité des Droits des deux souverains* les attaques qu'il retourne contre Bayle sans même chercher à parer les coups portés. Il s'indigne, il affecte le mépris : « Mais, à propos de pyrrhonisme, c'est une assez plaisante chose que de voir ces Messieurs en accuser les autres, eux qui le sont de profession, qui disent que la vérité est dans le fond d'un abîme, qu'on ne la trouve que par hasard, que tout conspire à nous la faire manquer, et que l'on ne saurait jamais avoir de certitude de l'avoir trouvée[2]. »

L'accusation de pyrrhonisme moral, que se renvoient les deux adversaires, n'est sans valeur ni contre l'un, ni contre l'autre. Placez le premier fondement de la conduite humaine, le premier critère du bien et du mal dans une vérité divine élevée au-dessus de tout jugement humain, vous renoncez du coup à la vérité humaine; les actes les plus étranges n'ont-ils pas été prescrits par la volonté de Dieu dans les sociétés religieuses primitives? Plus Jurieu s'attache fortement aux ordres révélés, plus il établit l'indifférence des actions dont la norme et la sanction n'existent pas dans les livres sacrés : le fait même de l'intolérance et de ses crimes atteste que l'objection n'est pas seulement théorique.

Mais retournée contre la doctrine de Bayle l'accusation porte partiellement aussi.

Sans doute Jurieu commet une confusion lorsqu'il pense que les libertins se condamnent eux-mêmes par le pyrrhonisme qu'ils affichent. Le pyrrhonisme de Bayle n'a lieu qu'en matière de

1. *Commentaire philosophique,* O., t. II, liv. II, chap. x, p. 441.
2. *Des droits des deux souverains,* p. 203.

connaissances spéculatives, il cesse dès qu'il s'agit de pratique. La volonté de Bayle est de placer les principes de la conduite humaine au-dessus de l'atteinte de toutes discussions dogmatiques.

Mais dans quelle mesure y réussit-il ?

Sans doute, dans le *Commentaire philosophique,* il s'efforce de donner un contenu positif à la conscience ; il énonce des vérités morales absolues dont l'évidence s'impose de façon universelle ; il formule même brièvement un criterium de la certitude morale[1]. — Mais il ne développe pas cet embryon de dogmatisme moral, et presque partout il s'en tient à une autre forme d'exposition de sa pensée : il soutient les droits de la conscience *errante* — Dans sa pensée l'erreur dont il s'agit n'est que l'erreur de dogme ; mais comment prouver à l'adversaire que la conscience ne peut errer aussi sur les principes de conduite ? Une conscience trompée ne peut-elle commander le meurtre, l'inceste ? Le meurtre et l'inceste deviendront-ils alors des actions justes, et le devoir sera-t-il de les accomplir ? Le reproche que Bayle adresse à saint Augustin d'absoudre le crime en faveur de l'intention religieuse qui l'inspire, on peut le retourner contre lui : ne l'absout-il pas en faveur de *l'intention* morale ?

Jurieu pousse cet argument de façon saisissante : la doctrine des droits de la conscience errante, dit-il, n'atteint pas même l'effet qu'elle se propose, elle ne réussit pas, étant admise, à fonder en raison la tolérance : si les convertisseurs persécutent, c'est que leur conscience leur dicte qu'ils font bien de persécuter ; ils font donc bien en réalité, quels que soient les excès où ils se laissent emporter[2].

Bayle s'efforce d'amoindrir la valeur de l'objection. Il y a, dit-il, forte présomption que les persécuteurs n'errent pas de bonne foi, car il est probable qu'ils cèdent à des passions injustes qui obscurcissent leur jugement, « tant il est nécessaire de fouler aux pieds mille idées de raison, d'équité, d'humanité, qui se présentent journellement à tous les hommes, pour se persuader que Dieu nous ait commandé une telle violence[3] ». Il ajoute

1. V. *supra*, p. 110.
2. *Des droits des deux souverains*, chap. IV, p. 66 et suiv.
3. *Supplément du Commentaire Philosophique*, chap., XXI, O., t. II, p. 520 ;

qu'en admettant même que les convertisseurs fussent persuadés de bonne foi de la justice de la persécution, il leur serait humainement inévitable de pécher en persécutant, car l'exercice des rigueurs nous excite naturellement à la colère et à la haine[1]. — Enfin, lors même que les intolérants agiraient en parfaite conscience et bonne foi, il serait utile de crier contre la persécution afin de réveiller les consciences et de faire apparaître la vérité[2]. — Mais aucune de ces raisons ne renverse logiquement l'argument ad hominem. Bayle avoue dans le *Supplément,* que c'est l'instance la plus embarrassante qu'on lui puisse faire[3].

La cause de l'embarras de Bayle, c'est le caractère indéterminé de la législation purement formelle de la conscience, qu'il veut substituer à la législation positive de la parole de Dieu. Et la cause de cette indétermination même réside en ceci que cherchant encore une équivalence exacte à la morale théologique, il détache la valeur morale de la vérité de la croyance religieuse, sans la rattacher à aucune réalité positive. Sa notion de la conscience flotte ainsi, inconsistante : elle n'est que l'ombre de Dieu.

La réalité à laquelle la morale humaine peut et doit être liée n'est autre que la nature même de l'homme, positivement observée ; la nature, point de départ et objet d'application de toute morale positive, véritablement indépendante des dogmes religieux.

Bayle l'a compris. Nul doute qu'il n'ait eu conscience de l'insuffisance de sa théorie, dont le caractère équivoque semble d'ailleurs dû en partie à son dessein d'agir directement sur la pensée religieuse de son temps.

Dès ses premiers ouvrages, nous l'avons vu, il a manifesté une grande préoccupation de la nature de l'homme, de l'importance et de la valeur utile de la vie passionnelle[4]. Mais il n'a pas encore

le texte est à rapprocher de l'affirmation contenue dans le *Commentaire Philosophique,* (P. I, chap. II, O., t. II, p. 371) que « la contrainte est contraire aux plus distinctes idées de la lumière naturelle ».

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

3. *Ibid.* Dans le *Commentaire Philosophique* Bayle reconnaît qu'il se peut que les convertisseurs persécutent parfois en conscience (P. II, chap. II, O., t. II, p. 430).

4. V. *supra*, p. 101 et suiv.

établi solidement la liaison de ces vues naturalistes à sa notion de la conscience affranchie.

Cette liaison il semble çà et là l'entrevoir, notamment en un passage du *Commentaire philosophique* où il compare la conscience au sens du goût : les goûts sont divers selon les hommes ; mais cette diversité n'empêche pas que chacun trouve son aliment, et il suffit que les sens nous montrent la convenance qu'ont les objets avec nous sans qu'il soit nécessaire que nous sachions leurs qualités absolues[2]. — Il y a là un principe de détermination applicable à la conscience morale ; et ce principe est près de la nature de l'homme.

Mais, dans cette voie, Bayle ne s'engage pas encore plus avant. Il la suivra plus tard, lorsque, le mouvement même de la polémique l'aura déterminé à couper ses attaches religieuses, à libérer plus complètement son esprit.

Toute la controverse de Bayle et de Jurieu sur la question de la conscience met à la fois en lumière la liaison et l'opposition de leurs doctrines ; par leur commun point de départ dans les dogmes calvinistes, par la similitude des termes qu'elles emploient, elles semblent ne différer que par des nuances subtiles, et celle de Jurieu semble parfois tout près de se fondre en celle de son adversaire ; mais si l'on regarde à l'esprit qui les inspire, et non à l'enchaînure des raisonnements, un abîme les sépare.

C'est pourquoi la doctrine de Bayle constitue un danger singulier à l'égard de la religion en général, de la forme religieuse protestante en particulier ; elle ne l'attaque pas du dehors ; mais, comme un ferment de décomposition, elle en précipite la dissolution physiologique.

C'est aussi pourquoi les théories morales de Bayle, édifiées sur des bases religieuses, présentent un aspect ambigu et instable.

La controverse qu'on vient d'analyser permet de prévoir le développement ultérieur du conflit : Bayle sera logiquement conduit à renoncer à tout accommodement avec la religion, à travailler à la ruiner dans ses principes, et à chercher en dehors d'elle et contre elle les bases d'une morale positive.

1. *Commentaire Philosophique*, O., t. II, p. II, chap. x, p. 441.

CHAPITRE IV

LA POLÉMIQUE POLITIQUE

La querelle élevée entre Jurieu et Bayle sur les principes de la morale et de la religion ne tarda pas à se compliquer d'une querelle plus violente sur des questions de politique.

C'est une douloureuse situation que celle des protestants chassés de France. Ils ont laissé dans la patrie une partie d'eux-mêmes, et malgré l'accueil fraternel qu'ils ont trouvé dans un pays de liberté relative, où leur parti est dominant, ils n'en restent pas moins des bannis dont les regards se tournent ardemment vers le pays natal.

L'élévation de Guillaume de Nassau, les desseins de Louis XIV contre la Hollande, la révolution d'Angleterre, le commencement de la guerre de la Ligue d'Augsbourg exaltèrent leur passion et leur espérance.

En l'année 1688 l'effervescence est violente à la fois chez les réfugiés de Hollande et chez les protestants de France.

En France des soulèvements ont lieu dans le Languedoc contre les mesures de tyrannie religieuse. Dans le Béarn, les Cévennes, le Dauphiné, de curieux phénomènes se produisent, qui témoignent de l'exaltation des persécutés et des espoirs qui leur donnent un nouveau courage. Des assemblées du désert entendent chanter des anges dans le ciel, des bergères ont des visions et annoncent l'approche de la délivrance ; en certains cantons du Dauphiné l'exaltation maladive prend un caractère épidémique, et des centaines d'enfants prophétisent en extase, annonçant la fin prochaine des tribulations des réformés. Cette agitation, peu organisée, mais ardente et persistante, commençait à inquiéter la Cour.

En Hollande, les réfugiés fondent sur la guerre d'immenses et chimériques espoirs. Ils voient en Guillaume de Nassau le héros dont la force invincible va courber la France catholique, et déjà ils croient rentrer en vainqueurs dans une France où désormais dominera le protestantisme. Cet état d'esprit se manifeste par une abondante éclosion d'écrits de toutes formes, périodiques[1], pamphlets, feuilles volantes[2], commentant les nouvelles politiques, attaquant violemment la France et le roi, élevant aux nues Guillaume de Nassau, escomptant la victoire de la cause réformée et le retour prochain des réfugiés.

Cette éclosion avait été préparée par les livres de plaintes indignées qui furent, de Hollande, la réponse à l'Édit de révocation et aux persécutions qui s'ensuivirent contre les protestants restés en France. Claude et Jurieu avaient fait entendre leurs éloquentes protestations. Dès 1684, dans « l'*Esprit de M. Arnault* », Jurieu avertit le roi du danger de la persécution qui attire les représailles ; en 1685, il publie ses « *Réflexions sur les cruelles persécutions que souffre l'Église réformée de France* ». En 1686, Claude fait paraître « *Les Plaintes des Protestants cruellement opprimés au royaume de France* ».

Dans les années qui suivirent, Jurieu se donna avec une ardeur farouche à la mission d'entretenir les protestants de France et les réfugiés dans la haine de leurs persécuteurs, dans l'espoir du retour et de la délivrance.

Le fanatisme de son esprit lui inspira un mode d'action et de polémique aussi audacieux que dangereux, qui lui acquit d'abord une autorité singulière et exerça comme une fascination sur le peuple des réfugiés : à la veille du XVIIIe siècle, il s'improvisa prophète.

En 1686 il publie « l'*Accomplissement des prophéties ou la délivrance prochaine de l'Église* », et, dans les années suivantes, des confirmations et précisions nouvelles[3].

1. Dans l'*Avis aux réfugiés*, Bayle cite une publication mensuelle : *Commentaires sur les nouvelles de la Gazette* ; il prend même à partie un numéro du *Journal des Savants*, qui se laisse entraîner par la passion politique.

2. Ces petits écrits s'intitulaient « Nouvelles raisonnées » ou « lardons ».

3. *Ouverture de l'Épître aux Romains* (1686). *Éclaircissements sur l'ouverture de l'Épître* (1687). *Apologie pour l'accomplissement des prophéties* (1687). *Suite*

Dans l'*Accomplissement des prophéties* « il est prouvé que le papisme est l'empire antichrétien, que cet empire n'est pas éloigné de sa ruine ; que cette ruine doit commencer dans peu de temps ; que la persécution présente ne peut durer plus de trois ans et demie ; après quoi commencera la destruction de l'antechrist, laquelle se continuera dans le reste de ce siècle, et s'achèvera dans le commencement du siècle prochain, et enfin le règne de Jésus-Christ viendra sur la terre[1] ». La France doit renoncer au papisme et se convertir. Aussi la Providence destine-t-elle à ce royaume une grande élévation. Il doit arriver au comble de la gloire, en bâtissant sa grandeur sur les ruines de l'empire papal ; enfin la totale réformation de la France doit se faire sans effusion de sang[2]. De telles prophéties tirées de l'Apocalypse, dont Jurieu prétendait avoir pénétré tous les profonds mystères, affirmées par un homme considérable, sur le ton de la confiance la plus absolue eurent une singulière action sur l'esprit des réformés dont l'exaltation et les espoirs trouvaient là leur expression formulée. Les prophéties populaires des enfants cévenols parurent une confirmation miraculeuse.

Le succès de la Révolution anglaise fut une promesse de réalisation, mais en un sens assez différent de celui des prophéties : au lieu de l'événement miraculeux et pacifique, c'était le procédé tout humain de la guerre ; l'attente pieuse se changeait en belliqueuse ardeur. — Jurieu accepta le nouvel aspect des événements ; — au surplus, en 1689, les délais étaient écoulés qu'il avait fixés pour l'accomplissement de ses prophéties premières. — Dans les *Lettres pastorales* il avouait « qu'il croyait fermement que Dieu avait fait naître le roi Guillaume pour être l'exécuteur de ses grands desseins pour abaisser et humilier les persécuteurs de France[3] ». Jurieu, prophète de la guerre, est vraiment le représentant et le principal inspirateur de l'esprit de haine et de rébellion qui anime les protestants français contre la France de Louis XIV.

de l'accomplissement des prophéties (1687). *Présages de la décadence des empires* (1688).

1. *L'Accomplissement des prophéties* (Rotterdam, 1686), en sous-titre.
2. *Ibid.*, seconde partie, chap. XI.
3. *Lettre pastorale* du 1er juillet 1689, p. 173.

Ces dispositions d'esprit s'accompagnent nécessairement de théories qui les légitiment.

Dans les *Lettres pastorales* Jurieu reprend à découvert avec hardiesse et vigueur, pour servir la cause présente des protestants, le principe longtemps négligé de la Souveraineté du peuple, du droit des peuples contre les rois.

L'idée que la puissance souveraine réside originellement et éminemment dans le peuple n'est pas un apport de la Réforme. Sans doute serait-il vain de chercher cette idée dans les philosophies antiques : la notion d'un droit absolu, d'une légitimité absolue, liée à celle de la Toute-Puissance de Dieu, semble bien appartenir à la théologie judaïque. Chez Platon, chez Aristote, la politique, intimement liée à la morale, n'est guère qu'une extension de l'étude de la nature humaine et des conditions les plus favorables pour réaliser la perfection de cette nature. Mais ces doctrines politiques n'en reflètent pas moins l'état social des villes de Grèce ; elles sont imprégnées de l'esprit du civisme antique. Aristote témoigne une faveur prononcée à l'État où le pouvoir de faire les lois appartient à tous. De ces théories grecques de l'État, le légalisme chrétien a tiré le dogme du droit naturel des peuples, corrélatif du droit divin des rois.

Ce dogme, nous le trouvons au XIIIe siècle, au lieu le plus recommandable, dans les écrits de saint Thomas ; le pouvoir politique et le gouvernement sont de droit humain : *Dominium et praelatio introducta sunt a jure humano*[1]. C'est seulement par le caractère divin du droit naturel, qu'ils découlent de la source divine. La puissance des lois est la prérogative « *vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem*[2] ». — Le peuple conserve toujours le droit de destituer un usurpateur, et même dans certains cas un prince injuste : « *Non injuste ab eadem multitudine rex institutus potest destitui*[3]. » L'Église enfin peut délier les sujets de leur serment de fidélité.

Au XIVe siècle, le jurisconsulte Marsile de Padoue tire en-

1. *Sum. theol.* citée par P. Janet, *Histoire de la science politique* (1887), t. I, p. 382.
2. *Ibid.*, p. 284.
3. *Ibid.*, p. 287.

core d'Aristote le principe de la souveraineté du peuple : « Legislatorem humanum, solam civium universitatem esse, aut valentiorem illius partem[1]. »

A Genève, où la Réforme devait introniser la théocratie de Calvin, une charte du Prince-évêque, en 1387, établit une constitution singulièrement démocratique, où les citoyens ont avec le gouvernement les rapports les plus étroits et participent régulièrement aux affaires publiques ; ces franchises et droits des citoyens sont déclarés expressément imprescriptibles et immuables[2].

Le principe du droit naturel des peuples a tendance à se réveiller partout où un parti lutte pour son indépendance. En Italie, au temps de la querelle des investitures, des clercs, travaillant pour Rome, opposent aux prétentions impériales un droit des peuples fondé sur l'existence primitive d'un état de nature sans propriété ni gouvernement[3].

Au même temps le droit germanique traite de l'union des princes et de leurs États et définit tout pouvoir sur le modèle de la puissance impériale, suprême et sacrée, mais émanée de la volonté populaire exprimée dans la *lex regia*[4].

La doctrine rationelle est si généralement répandue que les théocrates même recourent à la doctrine d'une soumission volontaire des peuples ou à un « *consensus majoris partis mundi*[5] ».

Aux premiers temps de la Réforme, et lorsqu'elle était partout en lutte avec les pouvoirs établis, il semblerait naturel que le principe du droit des peuples eût été mis largement en usage.

Pourtant les premiers réformateurs ne furent point des émancipateurs politiques.

En Allemagne, l'action politique de la Réforme consiste dans une opposition de quelques princes à l'Empereur ; en France, les premières hostilités politiques prennent naissance à la cour : c'est

1. *Ibid.*, p. 458 et suiv.
2. V. Vuy : *Origine des idées politiques de Rousseau*, 1er mémoire (donnant le texte de la charte d'Adhémar Fabri).
3. V. Gierke, *Johannes Althusius ünd die Entwickelung der natürrechtlichen Staatstheorien.*
4. *Ibid.*
5. Saint Augustin, *De Civitate dei*, V, c. 15.

un parti de noblesse qui profite ambitieusement des idées nouvelles. A Genève, la théocratie calviniste unifie le prince et le pouvoir spirituel. En Angleterre, c'est d'abord la brutale organisation de l'Église anglicane par le despotisme de Henri VIII, qui opprime avec une égale cruauté protestants et catholiques.

Un peu plus tard cependant le victorieux affranchissement religieux et politique des Pays-Bas, opprimés par l'Espagne, suscita contre la tyrannie le livre intitulé « *Vindiciae contra tyrannos* »[1], dans lequel, sous le nom de Junius Brutus, le bourguignon Hubert Languet, conseiller intime du prince d'Orange, établit sur des principes généraux la légitimité de la révolution batave. D'ailleurs, une fois l'indépendance des Provinces-Unies conquise et assurée, Grotius, le grand théoricien protestant du droit naturel, construisit, en suivant de fort près Aristote, une doctrine de la souveraineté plutôt moins favorable que celle de saint Thomas à la cause populaire. En Écosse, la révolution qui chassa du trône Marie Stuart trouva un théoricien dans le poète de cour Buchanan, qui sut donner une portée générale à son « *Dialogue sur le Droit des rois en Écosse* ». Au siècle suivant, pour les presbytériens et les indépendants qui renversèrent et mirent à mort Charles Ier, les livres de Junius Brutus et de Buchanan furent comme une supplément à la Bible.

Dans toute question relative à l'organisation sociale la doctrine est étroitement subordonnée à l'action : cette vérité apparaît en singulière clarté dans l'histoire de la doctrine du droit des peuples. En dépit de l'apparence logique, les doctrines d'affranchissement, de liberté politique ne sont pas en connexion réelle avec le principe de liberté qui est une des caractéristiques de la Réforme, le principe du libre examen, mais bien plutôt en chaque pays avec les conditions politiques des divers partis réformés.

Tandis que la révolution d'Écosse inspirait au parti du roi Jacques VI sa doctrine antityrannique, l'anglican Hobbes, tenant du parti des Stuarts, approfondissant la doctrine de la souveraineté du peuple, y trouvait le fondement du pouvoir absolu et de

1. Ce livre fut imprimé en 1579. Bayle en fit l'objet d'un long article qui est imprimé à la suite du *Dictionnaire* sous le titre : « Dissertation concernant le livre d'Étienne Junius Brutus » (*Dictionnaire*, t. IV, p. 637).

la réunion dans la main du prince des puissances civile et religieuse.

La même flexibilité des doctrines se manifeste au temps de Bayle et de Jurieu : les protestants de France, loyalistes sous le régime de l'Édit de Nantes [1], brandirent comme une arme, lors de la Révocation, la doctrine du droit des peuples contre les tyrans : avant Locke, qui devait opposer au *De Cive* de Hobbes une théorie du droit naturel, fortement construite sur le modèle de la constitution nouvelle, Jurieu rajeunit et précisa avec vigueur dans un sens antimonarchique le dogme antique de la souveraineté du peuple. Il trouva en Bayle un adversaire clairvoyant et acharné.

Les premières indications de la doctrine politique de Jurieu se trouvent dans *l'Esprit de M. Arnaud* (1684). Elles se précisent dans les *Lettres pastorales* [2], dans les *Soupirs de la France esclave* (1689) [3]. Mais son expression la plus complète doit être cherchée dans *l'Examen d'un libelle intitulé « Avis aux réfugiés »*, ouvrage que Jurieu écrivit contre Bayle en 1691.

C'est dans tous ces ouvrages que je puiserai, sans m'inquiéter

1. V. l'*Apologie de la réformation* (écrite en 1683 par Jurieu contre Arnauld (3e récrim., chap. 1. Cf. Bayle, *La Chimère de la Cabale de Rotterdam démontrée*, O., t. II, p. 764 : « M. Arnault nous avait objecté quelques écrits remplis de maximes républicaines : M. Jurieu lui répondit en l'insultant d'abord sur le petit nombre de ces écrits, qui se réduisaient à deux auteurs connus et à deux inconnus. Il ajouta qu'on avait répondu cent fois à cette objection, « et qu'on pourrait en bonne justice la mépriser à cause du petit nombre d'autorités qu'on nous produit, que 3 ou 4 auteurs, quelque célèbres qu'ils fussent, ne sont point de corps, qu'encore de ces 4 il n'en a que 2, Buchanan et Pareus, dont l'autorité vaille quelque chose : car pour ces deux inconnus, Junius Brutus et l'autre, nous ne les connaissons point ; s'ils ont des maximes sanguinaires, ils les ont puisées dans le papisme qui en est la source ». Enfin il déclare « que les maximes de Buchanan et de Pareus ne sont pas nos maximes, que nous les avons diverses fois désavouées, et qu'on ne les trouvera dans aucun de nos écrits authentiques ». Bayle cite, les noms suivants d'écrivains protestants ayant condamné expressément les doctrines de Buchanan et Junius Brutus : « Les Du Moulins, les Daillez, les Bocharts, les Delangles, les Claudes, et trois des plus célèbres professeurs en théologie qui ayent été parmi nous, Caméron, Samuel Petit et Amiraut ». Actuellement en Hollande : « MM. Rivet, Des Marets et Saumaise-Huber, professeur à Franeker » (*La Chimère de la Cabale*, p. 765).

2. Lettres pastorales du 15 avril et du 1er mai 1689 (*Lettres pastorales*, Rotterdam, 1689, t. III, lett. XVI et XVII).

3. Cet écrit anonyme est attribué soit à Jurieu soit à Michel le Vassor.

des temps, les idées de Jurieu, avant d'opposer à l'ensemble de sa doctrine celle de Bayle, prise dans « *l'Avis aux réfugiés* ».

On se tromperait fort si l'on prêtait à Jurieu une tendance démocratique au sens actuel du mot, ou des préoccupations de justice absolue, comme celle qui inspirèrent à Rousseau ses doctrines égalitaires du *Contrat social.*

L'idée de la souveraineté du peuple, Jurieu la reçoit telle qu'elle lui est léguée par la tradition rappelée plus haut, telle en particulier que Grotius l'a développée, sans rien ajouter au principe qui lui donne plus de précision ou de portée : « Les rois sont faits pour les peuples et non les peuples pour les rois. Il y avait des peuples avant qu'il y eut des rois. Ce sont les peuples qui ont fait les rois pour être conduits et conservés par eux, et non pour en être consumés[1]. »

Ces termes vagues et menaçants sont un peu précisés dans l'*Examen d'un libelle,* par la comparaison que Jurieu y établit de la puissance civile et de la puissance ecclésiastique. L'élection des pasteurs, c'est-à-dire l'origine humaine et populaire de leur pouvoir spirituel, était, après quelques fluctuations, définitivement reconnue, dans les Églises réformées, en opposition avec la vocation surnaturelle des ministres catholiques. Jurieu saisit judicieusement le parallélisme de cette doctrine avec celle de l'origine populaire de l'État : « Il y a deux sortes de puissances, l'une civile et l'autre ecclésiastique. Toutes deux ont leur source dans le peuple. S'il y en avait quelqu'une qui vînt immédiatement de Dieu, il est indubitable que ce serait la puissance ecclésiastique. » Mais ajoute-t-il presque aussitôt, nulle puissance ne vient immédiatement de Dieu[2].

1. *Esprit de M. Arnauld,* 2e partie, p. 293 (Deventer, 1684, in-12).

2. Cf. Lettre pastorale XVI (15 avril 1689), t. III, p. 364. « Ainsi quoique les dominations ne soient pas de droit divin naturel, cependant elles sont de l'intention de Dieu et selon les ordres de sa providence. » Les dominations ne sont pas non plus de droit divin positif ; une société sans maîtres pourrait sans crime demeurer en cet état. « Il est donc libre aux hommes de se faire des maîtres ou de ne pas s'en faire. Mais quand on s'est fait des maîtres et des souverains on n'est plus libre d'obéir, ou de ne pas obéir... Il faut par conscience et par nécessité obéir aux maîtres qu'on a choisis... » (365). Le choix de la forme du gouvernement est libre, choisie, il faut la respecter. Donc les souverainetés ne

Rien de plus dans cet énoncé de principe que ce qui se trouve aussi bien chez saint Thomas que chez le jurisconsulte épris de tradition et d'autorité légale que fut Hugo Grotius. La source du pouvoir est dans le peuple ; l'État résulte d'un contrat du peuple et de ses gouvernants. C'est indirectement, par l'intermédiaire du droit naturel que la puissance civile découle de volonté de Dieu.

Mais quel est le contenu et l'effet de ce contrat ? Quelle liberté effective le peuple retient-il avec la souveraineté éminente ? Y a-t-il des bornes naturelles à l'autorité des souverains ? Voici la réponse que fait Jurieu au nom des réformés : « Nous disons que les peuples sont en pouvoir de déposer la souveraineté entre les mains de plusieurs ou d'un seul à tel degré qu'il leur plaît... Mais nous avouons qu'il est aussi au pouvoir d'un peuple de se dépouiller de tous ses droits et de se faire des souverains d'une puissance absolue et sans réserve[1]. » Encore la doctrine même de Grotius, plus rigoureuse contre le peuple que celle de saint Thomas : le contrat primordial conclu, le peuple est lié à jamais. Pour lever toute équivoque, Jurieu prend en exemple l'objet même de la controverse : « Ainsi, en supposant que les rois de France ayant été mis en possession de la puissance arbitraire par des voies légitimes, ce qui est plus que douteux, leurs sujets n'ont plus en partage que l'obéissance[2]... »

Un peuple peut se donner irrévocablement à une couronne : Nous sommes bien loin ici du Contrat égalitaire de Rousseau.

sont pas de droit divin ; mais néanmoins « les sujets sont obligés par toutes les lois de Dieu, naturelles et positives, d'obéir aux puissances souveraines » (366). « Les rois sont les lieutenants de Dieu, ils sont ses vicaires, ses images vivantes (367). Il n'en est pas moins vrai que, les peuples faisant les rois, donnent la souveraineté : « Donc le peuple possède la souveraineté, et la possède dans un degré plus éminent » (367).

1. *Examen d'un libelle* (La Haye, 1691), p. 143.

Dans les *Lettres pastorales* (lettres XVI, 13 août 1689, III, p. 370), Jurieu emploie des termes plus libéraux. Il affirme qu'il n'est pas possible qu'un peuple se donne sans restriction aucune ; ce serait un trop grand aveuglement. — Il y a donc toujours pacte mutuel. Mais ce principe restrictif n'aboutit qu'à fonder le droit de résistance au souverain qui veut ruiner la société. D'ailleurs Jurieu reconnaît « qu'un peuple peut livrer à un souverain la puissance absolue de le gouverner, sans se réserver aucune partie de la souveraineté, ni pour la puissance de faire des lois, ni pour la puissance coactive et exécutrice des lois (p. 374).

2. *Examen d'un libelle*, p. 145.

Toutefois ce principe chez Jurieu se tempère d'une importante restriction :

« Quoique les peuples puissent se dépouiller de tous leurs droits pour leurs souverains, il y en a pourtant deux qui sont entièrement inaliénables, et que les peuples ne peuvent abandonner quand ils le voudraient, c'est le droit de la conservation pour la Société, et celui de la conscience et de la religion pour l'Église[1]. »

Qu'est-ce à dire ?

Le droit de conservation est encore un emprunt de Jurieu à la doctrine classique. Grotius reconnaissait plusieurs cas de résistance légitime : Notamment quand un roi entreprend de livrer son royaume et de le placer sous la dépendance d'un autre, et quand le roi se déclare ennemi de son peuple[2].

Ce qui reste en propre à Jurieu, ce pourquoi est échafaudé tout le reste de son système, c'est la théorie du droit de résistance pour sauvegarder les droits de la conscience et de la religion.

Mais ces droits de la conscience et de la religion ne sont rien de semblable à ce que nous entendons par liberté de conscience. Je dirai même qu'ils sont l'opposé.

Dans son livre contre Arnauld, Jurieu a beau s'indigner contre l'oppression religieuse et légitimer la révolution hongroise et la révolte des Cévenols : il ne songe pas pour cela à abandonner le principe de l'intolérance. Au sujet des tenants des droits de la conscience errante : « Ceux qui poussent la tolérance jusqu'à ces prodiges sont d'une humeur bien patiente, et croyent que Dieu est étrangement fait, de trouver bon qu'on torde des oracles par des gloses folles et insensées pour détruire sa nature et ses mystères : pendant qu'un prince fort modéré ferait pendre des faussaires qui entreprendraient de gloser ses arrêts pour le renverser, et pour en ruiner toute la force ; je ne dirai pas présentement tout ce qui se pourrait dire la-dessus, parce que c'est

1. *Examen d'un libelle*, p. 149.

2. Jurieu se réfère à Grotius dans la XVIIe Pastorale (1er mai 1689), III. p. 386 à 391. Grotius excepte de la puissance sans borne des souverains 2 articles : l'aliénation de l'État et le droit de conservation. Si le souverain porte atteinte à ces droits des peuples le pacte mutuel est rompu, ils sont déliés à son égard (*Pastorales*, p. 389), p. 390 et 391, Grotius est longuement cité.

un sujet à renvoyer à ceux qui sont appelés à combattre ou les sociniens ou les arminiens, qui veulent tolérer les sociniens sous ce prétexte que l'Écriture n'est pas formelle contre leurs hérésies[1]. »

Il ne s'agit donc point de libéralisme religieux : il s'agit du droit d'un parti menacé dans son existence par un pouvoir despotique.

Le droit inaliénable pour Jurieu, ce n'est pas la liberté individuelle fondée sur des raisons humaines, ni la liberté de la pensée : c'est la liberté pour ceux de la vraie religion d'être respectés dans l'exercice de leur religion.

Jurieu le dit sans équivoque dans l'*Examen d'un libelle* puisqu'il reconnaît expressément que « les peuples n'ont pas le droit de s'opposer aux princes qui veulent établir la vraie religion[2] ».

Une conséquence toute naturelle de cette conception du droit des peuples, c'est que ce droit n'est aucunement celui de la majorité : pour justifier une révolution ou une rébellion, il ne s'agit pas de savoir si le peuple entier ou sa majeure partie l'a voulue ou si des magistrats importants en ont pris l'initiative, mais si ceux qui se rebellent sont ou non en possession de la vérité. La Réforme a été faite par le petit nombre ; les protestants en France sont la minorité. D'où ce principe général : « Les réformations de l'Église ou de l'État doivent nécessairement commencer par des particuliers[3]. » Le même droit de révolte individuelle, Jurieu, l'accorde aussi, par conséquence logique, à la

1. *L'Esprit de M. Arnauld*, P. I, p. 207. Cf. *Lettres Pastorales*, XVI, 15 avril 1689. f. III, p. 368 : « Les peuples font les rois, donc les peuples ne peuvent donner aux rois un droit qu'ils n'ont pas ; c'est celui de faire la guerre à Dieu, de fouler aux pieds les lois, de faire des injustices, de détruire la *véritable* religion; de persécuter ceux qui la suivent. Au contraire comme les peuples sont les tuteurs et les défenseurs de la véritable religion, il est certain qu'ils peuvent transporter à leurs souverains tout le pouvoir de défendre la véritable religion et de l'étendre par des moyens légitimes. Mais entre ces moyens légitimes on ne saurait compter la tyrannie sur les consciences, et la contrainte à croire et à professer une religion plutôt qu'une autre... Et de là s'ensuit qu'on n'est pas obligé d'obéir à un prince qui commande des injustices et qui veut violenter les consciences. »

Toute la nuance entre l'intolérance de Jurieu et celle des théoriciens catholiques de l'intolérance consiste dans le choix des moyens.

2. *Examen d'un libelle*, p. 151.

3. *Ibid.*, p. 161.

conscience ; à la conscience *juste,* s'entend. « On n'est pas obligé en conscience de se soumettre à une sentence injuste[1] » ; ainsi un innocent injustement condamné par une chambre criminelle n'est pas obligé de subir cette sentence s'il peut s'y soustraire. Ce qui est vrai du juge est vrai de la loi : « On peut se soustraire à une loi injuste faite à la pluralité des voix, quand l'intérêt est considérable[2]. »

Si nous oublions le sens qui se cache sous les termes, nous croyons être ici tout près d'une certaine forme moderne de l'idéal social : l'idéal individualiste, élevant la conscience personnelle au-dessus des lois sociales, parce que la conscience de l'individu est une floraison d'humanité, une réalité belle en soi et précieuse, quand les règles sociales n'expriment que les conditions d'existence de la foule. — Mais ce rapprochement est de pure apparence. Écoutez Jurieu s'indigner que Bossuet, après tant d'auteurs catholiques, reproche aux protestants encore et toujours le supplice de Servet, pour leur ôter le droit de se plaindre de la persécution qu'ils subissent : « Il faut que Servet revienne sur les rangs toutes les fois qu'il s'agit de persécution. Servet a été brûlé à Genève, donc il est possible de brûler les hugenots et les calvinistes ! Dieu fasse miséricorde à ces malheureux qui ont la cruauté de nous comparer à Servet. Cet homme était non seulement ennemi de la divinité de J.-C., mais il était ennemi de toute divinité ; il était impie, il était blasphémateur. Et quoiqu'il fît profession de croire un Dieu, la manière dont il parlait des mystères faisait bien connaître qu'il avait renoncé à toute religion comme à toute pudeur. Il doit être permis de se défaire de telles gens[4]. » Voilà des mots qui nous rappellent vite[5] au caractère

1. *Examen d'un libelle*, p. 164.
2. *Ibid.*, p. 174.
4. *Lettre pastorale* du 15 septembre 1686, t. II, 2e lettre, p. 32.
5. Si l'on attribue à Jurieu *les soupirs de la France esclave,* il ne serait pas moins étranger à l'esprit d'égalité démocratique qu'à l'esprit de vraie liberté. Dans ce pamphlet, long réquisitoire contre l'absolutisme des rois de France, au nom du droit des peuples, l'auteur se plaint hautement de l'abaissement des nobles et de la perte de leurs privilèges ainsi que de l'abaissement des corps privilégiés, tels que les Parlements : « Aujourd'hui la noblesse prétend à la vérité avoir de certains privilèges et exemptions qu'elle n'avait pas autrefois ; mais dans le fond son esclavage est beaucoup plus grand, car on ne met plus

vrai de cet anarchisme : il ne fera pas bon être Servet quand la minorité de Jurieu aura conquis la puissance. C'est en tant qu'opprimé, non en tant que représentant d'une formule religieuse, que Jurieu revendique la liberté. S'il a travaillé à notre liberté, c'est à un insu, c'est malgré lui, grâce à son impuissance à réaliser son rêve d'orthodoxie dominatrice. Mais sa liberté n'est pas la nôtre. C'est par sa défaite qu'il nous sert. Notre liberté est le contraire de toute pensée sectaire, elle ne peut être liée à aucune forme confessionnelle.

Avant de s'en prende spécialement à la politique belliqueuse, antimonarchique et antifrançaise des réformés, Bayle fit paraître un écrit ou leur esprit d'intolérance, dont il avait commencé à sentir les atteintes, est dénoncé et sévèrement condamné : c'est la « *Réponse d'un nouveau converti à la lettre d'un réfugié*[1] ».

Dès maintenant, dans les attaques qu'il dirige contre son parti, Bayle s'efforce de combattre à couvert et de garder un anonymat réel.

C'est donc sous le masque d'un nouveau converti, plein de zèle pour son récent catholicisme, qu'il met dans tout son jour l'argument de récrimination employé par les catholiques[2] contre les plaintes protestantes : les protestants ne sont pas fondés à se plaindre des rigueurs exercées contre eux, attendu que leurs propres principes autorisent et prescrivent le châtiment des hérétiques : le supplice de Servet témoigne de l'accord de leurs actes avec leurs principes.

Les réponses fournies contre cette récrimination par les meilleures têtes du parti réformé, les *Pastorales* de Jurieu, l'*Apologie de la réformation,* la *Séduction éludée,* et, ajoute malicieusement Bayle, la *Critique générale de Maimbourg,* toutes ces réponses

de distinction entre le noble et celui qui ne l'est pas, et l'on trouve moyen d'accabler tout le monde également ; les privilèges qu'on lui avait accordés sont évanouis, et on les élude par des restrictions de mauvaise foi » (p. 208).

1. *Réponse d'un nouveau converti à la lettre d'un réfugié pour servir d'addition au livre de Dom Denys de Sainte-Marthe, intitulé Réponse aux plaintes des protestants,* 1689, O., t. II, p. 542 à 555.

2. Bayle prend texte de l'ouvrage du bénédictin de Saint-Maur dom Denys de Sainte-Marthe, désigné dans le sous-titre de la *Réponse d'un nouveau converti.*

sont impuissantes à détruire l'objection catholique : qu'ils le veuillent ou non, les protestants, en tenant pour la contrainte, sont solidaires des catholiques : « Car, comme votre théorie et la nôtre se peuvent réduire aux-mêmes termes, celle de nos théologiens ne saurait être honteuse à notre parti, que celle des vôtres ne le soit au votre[1]. »

Peu importe si l'Église catholique réprouve plus d'hérétiques que ne font les réformés : il suffit que les principes soient identiques, que protestants et catholiques reconnaissent au souverain le droit de châtier l'hérésie définie par rapport aux principes particuliers de la religion dominante. Tant que les réformés n'approuvent pas la tolérance générale dont les sociniens font leur dogme favori, dogme que les ministres orthodoxes regardent comme une erreur intolérable, ils n'ont aucun droit à se plaindre de l'intolérance des catholiques et à chercher dans leurs rigueurs une preuve de la fausseté de leur religion.

Passant ensuite du droit au fait, l'auteur s'attache à mettre en lumière l'intolérance dont les protestants ont fait et font preuve aux Pays-Bas, en Angleterre, en Suède, la réciprocité d'oppression, selon les pays, de l'une ou l'autre religion.

Bayle parti en guerre, au nom de la raison, contre l'intolérance, marche droit son chemin : l'orthodoxie réformée a refusé son alliance, a endossé la doctrine des intolérants : c'est sur son dos qu'il bat maintenant l'intolérance.

Dans ce pamphlet déjà paraissent des accusations contre l'esprit politique des réfugiés français de Hollande, leur esprit d'agression contre la France et son roi : mais c'est l'année suivante, dans l'*Avis aux réfugiés,* qu'est reprise et menée à fond l'attaque contre ce qui est, aux yeux de Bayle, comme la réciproque de l'intolérance, son revers, aussi exécrable que la face : l'esprit de rébellion sectaire, la révolte contre le prince au nom de la religion.

En avril 1690, tandis que s'ouvrait la seconde année de campagne de la guerre, au moment de la plus grande effervescence de l'esprit satirique et belliqueux des réfugiés français, un livre parut à Amsterdam en opposition violente avec le mouvement

1. *Réponse d'un nouveau converti,* O., t. II, p. 550 *a*

général des esprits. Il s'intitulait : « *Avis aux réfugiés sur leur prochain retour en France, donné pour étrennes à l'un d'eux en 1690. Par Monsieur C. L. A. A. P. D. P. A.* » Le réfugié qui était censé avoir reçu ces sévères étrennes déclarait dans un avertissement au lecteur avoir fait lui-même imprimer l'*Avis aux réfugiés* afin de faire connaître à ses frères quelles « réflexions empoisonnées on fait contre eux[1] » et de susciter contre le livre quelques fortes réponses en attendant qu'il pût lui-même produire celle qu'il préparait longuement, avec un soin jaloux. Mais l'étendue même de cette réponse ne lui avait pas permis de l'imprimer encore et de mettre l'antidote à côté du poison... En somme le poison seul s'étalait librement dans le volume.

L'auteur de l'*Avis aux réfugiés* se donne pour un catholique libéral et tolérant, qui croit à la possibilité du rétablissement des protestants en France par la bonne volonté du roi, et qui souhaite sincèrement leur retour. Ce désir même l'incite à tancer vertement les protestants au sujet de leur attitude de rebelles, qui ne peut que nuire à leur cause en leur aliénant le roi et la majorité catholique.

Bayle ne s'est jamais avoué l'auteur de cet ouvrage, que l'on ne songea pas tout d'abord à lui attribuer, mais qui a figuré par la suite dans toutes les éditions de ses œuvres et n'évoque jamais d'autre nom que le sien. Nous examinerons la question d'attribution après avoir analysé l'ouvrage lui-même, dont le contenu est la meilleure pièce du procès.

L'ouvrage est divisé en deux parties. Dans la première l'auteur dénonce et flétrit l'esprit satirique et agressif des réfugiés, manifesté dans les pamphlets violents ou irrévérencieux contre la France, le roi et son hôte, le roi Jacques, fugitif. L'aversion d'un esprit modéré, parce qu'il est profondément raisonnable, contre l'emportement fanatique, le mépris irrité d'un discuteur amoureux de bons et beaux arguments envers les pamphlétaires, qui font assaut de roueries ou d'injures, se révèlent dès les premières pages. Un vrai disputeur aime l'ordre dans le champ clos comme un amateur de tournois y pouvait aimer la courtoisie des armes et la juste observance des règles.

1. *Avis aux réfugiés*, O., t. II, p. 561 *b*.

Le deuxième point traité est l'essentiel : l'auteur y prend à partie les « écrits séditieux », c'est-à-dire les doctrines de la souveraineté du peuple et de la rébellion légitime d'abord proclamées par Junius Brutus et Buchanan, reprises par Jurieu.

Avec une singulière clairvoyance, il commence par établir ce que Nicole eût appelé un « préjugé légitime » contre la doctrine politique de ses adversaires : les protestants ont varié d'opinion, sur le pouvoir des rois, selon l'intérêt du moment. En 1681, ils affirmaient avec Jurieu lui-même dans la « *Politique du Clergé de France* » que les rois ne dépendent au temporel que de Dieu. En 1689, leur expulsion de France et le succès de l'expédition de Guillaume de Nassau en Angleterre ont changé leur foi : leurs manifestes, leurs apologies, leurs lettres pastorales répètent maintenant à l'envi que l'autorité des rois vient des peuples[1]. Ils ne désavouent pas les doctrines antimonarchiques de Junius Brutus et de Buchanan, mais rispotent aux reproches qu'Arnauld leur adresse sur cette matière en condamnant les pernicieuses doctrines de Suarez et des jésuites contre le pouvoir et la personne des rois[2].

Venant à la réfutation directe du dogme incriminé, l'auteur le condamne par les conséquences qu'il entraîne qui se résument en une seule : l'état de pure anarchie. Souveraineté du peuple n'est autre chose que rébellion permanente. En effet, il ne peut y avoir de sociétés sans une puissance coactive capable de faire respecter les lois ; s'il était vrai que le peuple ne fît que déposer la souveraineté entre les mains d'un ou plusieurs commissaires, chaque membre de la société se réserverait tacitement le droit d'inspecter la conduite de ces commissaires, de ratifier ou non les règles qu'ils établissent. Le punir, s'il désobéit, c'est punir un souverain précisément dans l'exercice de sa souveraineté, ce qui est le comble de l'injustice[3]. Or c'est la conséquence nécessaire de la manière dont les protestants entendent la souveraineté du peuple, qui est que la réserve de souveraineté appartiendrait aux minorités, si petites soient-elles, ou aux individus : « Ce qu'il y a de plus étrange dans vos principes et en même temps de plus propre

1. *Avis aux réfugiés*, O., t. II, p. 573.
2. *Ibid.*, p. 572.
3. *Ibid*, p. 574.

à en faire voir la fausseté, c'est qu'ils conduisent naturellement et nécessairement à cet autre dogme, que le plus grand nombre ne doit pas l'emporter sur le plus petit[1].

Aujourd'hui le principe de la souveraineté du peuple s'est si fort amalgamé dans notre esprit avec celui du suffrage universel, c'est-à-dire du droit des majorités, que nous éprouvons un naturel étonnement devant cette assertion, que de la souveraineté du peuple découle nécessairement le droit de révolte pour les minorités. Nous oublions que les théoriciens du droit naturel ont mis longtemps à arriver à la conception actuelle de l'exercice du pouvoir souverain. L'auteur de l'*Avis aux réfugiés,* non plus que Hobbes dont il paraît surtout s'inspirer, n'a pas l'idée d'une organisation permanente pour l'expression de la volonté populaire. Considérant toujours que l'État est le résultat d'un contrat entre le peuple et le prince, la question est pour lui de savoir si c'est tout le peuple, ou chaque personne en particulier qui peut désobéir au monarque[2]. Pratiquement il n'est pas possible que tout le peuple en corps examine la conduite du prince et décide de lui désobéir, de changer ses lois, ou de le renverser; il faut de toute nécessité que quelques particuliers prennent l'initiative de la révolte[3].

Ces discussions sur le principe général de la souveraineté font éclater l'originalité et l'importance de la solution qu'imaginera Rousseau des difficultés que nous venons de voir signaler. Rousseau reprend la formule du pacte social que Hobbes a déjà établie: contrat de tous avec tous. Mais tandis que Hobbes de l'impuissance du corps social à se gouverner lui-même déduisait la nécessité d'un deuxième contrat soumettant sans réserve l'État au prince, Rousseau invente la *volonté générale,* clef de voûte de tout son système, qui lui doit cette apparence de réalisation pratique d'un idéal rationnel par laquelle la génération révolutionnaire a été séduite : dans l'État de Rousseau, les volontés individuelles sont anéanties, et, comme dans une combinaison chimique les propriétés des composants s'évanouissent pour faire place à celles du composé, la volonté générale, ne pouvant décider jamais que le

1. *Avis aux réfugiés*, O., t. II, p. 575.
2. *Ibid.*, p. 587.
3. *Ibid.*, p. 582.

meilleur pour la communauté, régente souverainement et légitimement les particuliers. C'est la volonté générale qu'est censé exprimer notre suffrage universel : de là l'alliance dans notre esprit des notions de souveraineté du peuple et de majorité.

Dans le débat entre Jurieu et Bayle, les deux doctrines en présence contiennent chacune un des caractères de la souveraineté que Rousseau réunira par l'artifice de la volonté générale : l'une réserve *aux particuliers* une certaine part inaliénable de souveraineté, l'autre la transporte toute entière en un prince distinct des individus.

On l'a vu, la réserve inaliénable de souveraineté attribuée par Jurieu au peuple, c'est-à-dire aux particuliers n'est pas bien considérable. Il accorde que le peuple peut se dépouiller à peu près de tous droits. Mais le droit qu'absolument retient tout individu, c'est celui de la liberté de religion, ou mieux de la vraie religion : et c'est sur ce point que l'*Avis aux réfugiés* se montre le plus sévère. Ce qui lui déplaît furieusement, c'est cet empiétement de la religion sur la politique, cette alliance dont témoignent les libelles protestants, de l'esprit de secte et de l'esprit de rébellion politique. Catholique, l'auteur fait gloire au gouvernement du roi de France de n'avoir jamais admis aucun empiétement de l'Église catholique sur son autorité : « Quoi donc ? Vous ignoriez que nos parlements n'ont jamais respecté ni société des jésuites, ni écrits des cardinaux, ni bulles des papes, quand il s'est agi de témoigner de l'indignation contre ces dogmes beaucoup moins dangereux que votre prétendue souveraineté du peuple, car il est bien plus à craindre qu'une populace ne se mutine quand elle croit le pouvoir faire de sa propre autorité, ou à l'instigation d'un simple juge royal, que lorsqu'elle se croit obligée d'attendre la permission de la cour de Rome[1]. » En d'autres termes, la turbulence des sectes protestantes est plus à craindre que la résistance de l'Église catholique, universelle et solidement organisée[2]. Quelques lignes plus loin, nouvelle expression de la

1. *Avis aux réfugiés*, p. 589.

2. Montesquieu, qui développe vigoureusement l'idée de la primauté de la puissance civile, est arrivé finalement à juger comme Bayle de la commodité politique que présentaient l'organisation catholique et la puissance papale, en regard de la turbulence des sectes réformées.

même pensée. « On vous permettrait plutôt d'appeler idolâtre la religion du roi que de dire qu'il n'est pas au-dessus du peuple. Quelque piété qu'ayent les monarques, ils souffrent plutôt les hérésies qui ne regardent que la religion, que celles qui regardent leur autorité ou leur personne : et il est même certain que celles-ci sont plus capables de troubler le repos public. « Vous savez sans doute la remarque de Monsieur de Nevers contre l'empereur Charles-Quint, qu'étant à Augsbourg en 1552, il déposséda trois ministres luthériens, parce qu'ils médisaient de lui, et laissa tous les autres ministres prêcher et médire de Dieu, selon leur fantaisie[1]. »

Ces passages font bien ressortir ce qui est peut-être la préoccupation essentielle de l'auteur de l'*Avis* : établir la suprématie absolue de l'intérêt politique, du bon ordre dans l'État, sur l'intérêt religieux et les droits prétendus de la vérité confessionnelle. L'éloge, où il se complaît de l'esprit ancien de fidélité qui ornait l'Église anglicane est significatif à cet égard : plus encore, semble-t-il, que celle de l'Église catholique, lui plaît l'organisation de cette église d'État, simple instrument de domination, docile dans la main du monarque. Il déplore sincèrement d'avoir vu, dans les circonstances présentes, les évêques anglais, sous la pression révolutionnaire, abandonner leurs principes, et cette église, longtemps si fidèle, s'infecter à son tour « de la lèpre de Buchanan[2] ».

Passant de la doctrine à l'application, l'auteur, examinant le cas des Vaudois expulsés par le duc de Savoie, condamne les efforts qu'ils font pour réintégrer par force leur patrie. Sans doute on eût mieux fait, « tant pour l'utile que pour l'honnête », de ne se servir contre eux que des voies de la douceur. Mais le duc de Savoie avait le droit de les bannir, car le droit de bannissement des sujets suspects appartient à la puissance souveraine ; et les Vaudois n'ont dû opposer à cet ordre que des prières et des remontrances, car des sujets bannis, même injustement, ne doivent pas, pour rentrer, employer la force ouverte. Les protestants seraient mal venus à prétendre que les raisons pourquoi le

1. *Avis aux réfugiés*, O., t. II, p. 589 *b*.
2. *Ibid.*, p. 591 *b*.

souverain bannit un sujet ne peuvent être prises de la différence de religion : Genève réformée s'est débarrassée de ses catholiques ; les cantons suisses protestants ne souffrent pas que ceux qui changent de religion demeurent dans leurs pays. Ces faits sont reconnus et approuvés par les écrivains protestants les plus autorisés[1]. Les lois de Suède et d'Angleterre ne seraient pas moins sévères.

Dira-t-on que l'on peut chasser dix ou douze familles de Genève, mais qu'on ne peut en chasser sept ou huit cents de Savoie ? qu'importe le nombre ? « Vous seriez les premiers à déclamer contre l'audace et la rébellion des sociniens, s'ils prenaient les armes pour rentrer dans la Pologne ; et vos ministres ne nient pas qu'on n'ait très bien fait de les en chasser. Pourquoi le duc de Savoie serait-il de pire condition que le roi et la République de Pologne, lorsqu'on ne peut rien alléguer pour la cause des Vaudois, que les sociniens de Pologne ne puissent alléguer pour la leur[2]. »

Remarquez cette façon de légitimer la Révocation et le bannissement des protestants de France, par voie de récrimination, en se fondant sur les identiques principes d'intolérance chez les protestants. C'est un mode d'argumentation cher à Bayle, qu'il emploie en maint de ses ouvrages avoués.

L'auteur de l'*Avis aux réfugiés* est loin d'opposer aux protestants le droit supérieur de la vérité catholique ; ennemi de l'intolérance, loin d'établir le droit d'une religion dominante, il élève au-dessus de toutes les religions et de toutes les sectes le droit de la puissance civile, le droit du prince, c'est là que tend toute l'argumentation du pamphlet.

Cette idée de la domination du pouvoir de l'État au-dessus de toutes prétentions religieuses est présentée dans l'*Avis* sous diverses formes : l'une d'elle mérite une particulière remarque. L'auteur emprunte à ces anciens moralistes païens dont Bayle aimait à saluer les vertus, à ces maîtres de la sagesse dont les belles vies lui rendaient aimable l'athéisme, leur doctrine des

1. Le Dr Burnet, à la page 47 de son « Voyage » et l'auteur de l'*Esprit de M. Arnaud*, dans le t. II, p. 335 (*Avis aux réfugiés*, p. 592, note).
2. *Avis aux réfugiés*, O., t. II, p. 592 *b*.

devoirs qu'on doit à la patrie; devoirs absolus et sacrés, revêtus d'un caractère quasi religieux. Il faut citer longuement :

« Quand on ne considérerait dans leurs actions (des Vaudois) que le désordre ou ils mettent leur patrie, on y trouverait d'assez justes causes de les condamner, et cela sans recourir qu'à la morale païenne.

« En effet, les auteurs païens qui ont traité des devoirs de l'homme [1], ont établi pour principe, qu'après ce que nous devons à Dieu, la première et la plus sacrée de nos obligations est celle de servir notre patrie; de sorte qu'ils nous ordonnent de la préférer à nos pères et à nos mères. Leur gradation est qu'il faut rendre ses devoirs, premièrement à Dieu, puis à sa patrie, ensuite à ceux qui nous ont engendrés... Il s'ensuit manifestement de ce principe, qu'il n'y a point de vengeance contre sa patrie qui ne soit très criminelle. L'autorité de la patrie, étant souveraine, ne reconnaît point d'autre supérieur que Dieu [2]. » Tous les intérêts particuliers doivent être immolés à la patrie : c'est la rançon de la vie sociale : « Ou il faut vivre seul dans les déserts de la Thébaïde, ou bien se soumettre à ces suites inévitables des sociétés humaines, à ces sacrifices de son bien, de sa vie, de ses enfants, au salut de la patrie. Quelques-uns y ajoutent même le sacrifice de l'honneur... ... Loin d'ici donc ces infâmes déguisements de la cruelle vengeance après laquelle on soupire, et que cela nous fasse plus admirer la morale des anciens païens, et les exemples qu'ils nous ont donnés de leur soumission aux caprices injustes de leur patrie [3]. »

Voilà un ton nouveau non seulement dans la controverse religieuse, mais dans la littérature de la France. Cette doctrine quasi religieuse de la Patrie a des attaches directes et profondes avec la doctrine de Bayle. Dans le *Commentaire philosophique,* Bayle donne au principe de la tolérance une restriction fondée sur l'intérêt public. Il écrit alors contre les catholiques : « Toute secte qui s'en prend aux lois des sociétés, et qui rompt les liens de la sûreté publique en excitant des séditions et en prêchant le vol, le

1. Notamment, Cicéron, *De officiis.*
2. *Avis aux réfugiés*, O., t. II, p. 595 *a.*
3. *Ibid b.*

meurtre, la haine, le parjure, mérite d'être exterminée par le glaive du magistrat[1]. » Ces reproches diffèrent-ils de ceux que l'auteur de l'Avis jette à la face des réformés ? Là contre le catholicisme, ici contre le protestantisme belliqueux, le principe invoqué est le même : l'intérêt supérieur de la société, représentée par le souverain. D'autre part la rénovation de l'idée de patrie puisée directement aux sources antiques, la restauration de ce culte moral si cher aux anciens païens n'appartient-elle pas de droit au philosophe des Pensées diverses, à l'avocat des athées vertueux ? Cette doctrine de la patrie est liée organiquement au système des idées de Bayle, en harmonie parfaite avec sa culture et la forme manifestée de sa pensée.

Cette doctrine est le point culminant de l'*Avis aux réfugiés*. L'ouvrage entier, malgré son apparence d'apologie catholique, est d'une inspiration, sinon antireligieuse, au moins irréligieuse, à l'égard des religions surnaturelles et dogmatiques. L'objectif certain de l'auteur est d'abaisser les partis religieux, dont l'intolérance naturelle, les incessantes querelles lui sont odieuses, et de les soumettre à la puissance civile de l'État dont l'autorité lui paraît être le garant nécessaire de la paix contre les discordes intestines. L'État, pour l'intérêt évident et immense de ce rôle, revêt à ses yeux un caractère sacré.

Cette reviviscence de la notion antique de la patrie en face des dogmes chrétiens a une importance historique. Au XVIIIe siècle, tandis que s'accentue la régression de la religion théologique, on voit apparaître parmi la masse variée des matériaux que remuent les publicistes, la forme vague d'abord d'un idéal civique, qui s'affirme et se développe en système dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau, avant d'éclater en effets, avec un caractère quasi religieux, dans la Révolution française.

Nous pouvons juger maintenant de la véritable signification et du rapport des deux doctrines politiques en conflit.

Au premier regard il semble qu'elles s'opposent comme l'idée moderne de la liberté à l'idée de la puissance autocratique. C'est ainsi qu'en une antithèse ingénieuse on a pu représenter chacun des deux adversaires comme le champion d'une des formes de la

1. *Commentaire philosophique*, O., t. II, p. 412.

liberté moderne : Bayle, champion de la liberté de conscience contre l'intolérance religieuse, Jurieu, champion de la liberté politique contre le pouvoir absolu [1].

L'antithèse n'est que superficiellement vraie. C'est par accident seulement que Jurieu combat au nom du droit des peuples contre l'absolutisme ; et si la lutte des minorités protestantes a eu son très utile effet pour la conquête progressive de la liberté, il faut ajouter que cet effet est dû à la pression des événements, bien plutôt qu'à la vertu des doctrines religieuses elles-mêmes, ou des doctrines politiques fondées sur elles ; car en tant qu'elle est en connexion avec l'idée religieuse, la doctrine de Jurieu est opposée à la liberté, tyrannique d'intention en même temps que révolutionnaire. — La doctrine politique soutenue dans l'*Avis aux réfugiés* n'est pas une doctrine réellement conservatrice et rétrograde : elle marque un progrès important vers la réalité de l'affranchissement politique : car elle opère la dissociation de la religion théologique et de la puissance politique. La monarchie qu'elle défend n'est pas de droit divin, mais d'utilité sociale : nous sommes là sur un terrain où la raison a prise ; elle saura en profiter. Seulement, ici, encore, Bayle subit la tyrannie de la forme religieuse imprimée à la pensée chrétienne : l'autorité sacrée d'où toute légitimité découle, il la reporte de la vérité dogmatique sur la nécessité sociale, de la religion théologique sur l'État incarné par le souverain.

Bayle est-il l'auteur de l'*Avis aux réfugiés* ?

Il l'a nié sans se démentir jamais. Mais ses dénégations ne suffisent pas à établir la vérité : il était trop intéressé à renier un ouvrage dont l'apparition souleva la réprobation générale des réfugiés et qui n'aurait pas manqué d'attirer sur lui de sévères répressions si on avait pu le lui attribuer avec certitude.

Jurieu, dont la haine est clairvoyante, a affirmé et prétendu démontrer que Bayle était l'auteur de l'*Avis*. Sur cette question d'attribution il y eut, du vivant de Bayle, dans le camp réformé, des hésitations et des doutes. La plupart ne crurent pas ou feigni-

1. Denis, *Bayle et Jurieu*, 1886.

rent de ne pas croire auteur d'un ouvrage qu'ils jugeaient sévèrement un homme dont ils estimaient très généralement l'esprit et le caractère. Les amis de Bayle gardèrent sur ce point la plus extrême réserve, conservant à leur ami, quelle que fût la vérité, leur confiance et leur estime entière. Jacques Basnage pensait que Bayle avait au moins participé à la publication de l'*Avis*. Jean Chouet, professeur de philosophie à Genève, nous apprend à la fois dans une lettre écrite en 1694 [1], quel fut le sentiment général et quel fut le sien propre ; il exprime à Bayle sa satisfaction de voir qu'on le laisse en repos sur l'*Avis aux réfugiés* : « A la bonne heure ! J'en suis ravi, particulièrement après avoir vu comme la multitude parmi nous a regardé ce pauvre livre. Car pour moi, je vous assure que je l'ai regardé d'autres yeux, et qu'en demeurant dans la supposition qu'il ait été fait par un auteur de notre religion, j'ai toujours conçu qu'il avait pu être fait innocemment, et dans un très bon dessein. »

Après la mort de Bayle, les opinions des historiens se sont partagées. Desmaizeaux, après un exposé impartial des faits de la cause, évite de conclure de façon contraire aux affirmations de l'homme dont il écrit la vie, mais laisse entendre qu'au cas même où Bayle serait l'auteur du livre, on pourrait donner de bonnes intentions à sa conduite [2].

Selon Labastide [3] au contraire, l'*Avis* doit être attribué, non à Bayle mais à Pélisson.

De nos jours, les motifs sentimentaux de jugement ayant disparu, la majorité des auteurs attribuent l'*Avis* à Bayle. Cependant M. Deschamps dans la *Genèse du septicisme érudit chez P. Bayle* [4], soutient l'opinion contraire [5].

Si l'on tient compte des obligations imposées par le déguisement, l'accord des idées essentielles de l'*Avis* avec les doctrines de Bayle, est frappant. L'inspiration du livre n'est nullement re-

1. Gigas, *Choix de la correspondance inédite de Pierre Bayle*.
2. Desmaizeaux, *Vie de M. Bayle*, p. LVII à LIX.
3. Labastide, *Histoire de M. Bayle et de ses ouvrages*. Amsterdam, 1716.
4. Liège, 1878.
5. M. Deschamps s'en rapporte à la conclusion de Desmaizeaux, et se refuse à attribuer l'*Avis à Bayle* : la publication d'un tel livre serait, à son sens, une action trop noire pour qu'on puisse l'imputer au philosophe de Rotterdam.

ligieuse : l'auteur s'élève, au nom d'un principe supérieur, contre certains effets de l'esprit sectaire ; sa qualité de catholique n'a aucune part à ce qui est important dans l'ouvrage. — Après la sommation, les menaces voilées adressées, dans le *Commentaire philosophique,* au fanatisme protestant, après la réaction de l'orthodoxie calviniste contre les doctrines du *Commentaire,* l'*Avis aux réfugiés* continue logiquement le mouvement de la pensée de Bayle : c'est une attaque directe contre des principes et un esprit dont il a maintenant éprouvé l'hostilité. Le *Commentaire* visait surtout l'intolérance ; l'*Avis* condamne la rébellion : mais déjà dans le *Commentaire* l'esprit de rébellion au nom de la religion est condamné ; et dans la suite, nous verrons Bayle unir constamment intolérance et rébellion, comme les deux faces d'un même mal, dans une même réprobation. Le *Commentaire* élevait au-dessus des sectes l'intérêt supérieur de la vérité morale ; l'*Avis,* l'intérêt supérieur des droits du souverain : mais nous avons aperçu déjà dans l'œuvre de Bayle l'ébauche d'une doctrine naturaliste du développement social [1]. Cette doctrine s'affirmera dans la suite, prendra dans l'œuvre une place de plus en plus considérable, un rapport de plus en plus étroit aux doctrines proprement morales. L'idée de l'indépendance de l'autorité politique, de l'intérêt supérieur qu'elle représente, idée qui domine l'*Avis aux réfugiés,* est une des pièces maîtresses de la philosophie pratique de Bayle.

L'intention immédiate et avouée de l'ouvrage, qui est d'aider par de bons conseils de modération les protestants à rentrer en France n'est pas moins en harmonie avec l'esprit de Bayle. Nous avons vu déjà plus d'un témoignage [2] de l'attachement de Bayle pour la France. Nul doute qu'il n'eût le désir ardent d'échapper à la fournaise théologique du Refuge, et de jouir en paix du libre commerce des esprits distingués et polis dont Paris était la patrie.

1. *Commentaire philosophique,* O., t. II, p. 408 *b* : la contrainte religieuse justifiée dans le peuple d'Israël à cause du gouvernement théocratique. L'idée de la supériorité du principe de la puissance politique sur la domination religieuse est exprimée déjà dans la *Critique générale,* p. 148 *b* : les chrétiens qui souhaitaient du mal aux empereurs sont assimilés à ceux qui abjurent leur foi. — Cf. *Nouvelles lettres critiques* (Lettre IX, O., t. II, p. 218 *a*).

2. V. *supra,* p. 17 et suiv., 27, 28, 41, 71 n. 6.

Le retour des réfugiés en France, souhaité par eux, était pour lui le seul espoir de trouver enfin une vie conforme à ses goûts, sans se résigner à l'humiliation d'un changement de religion, qui répugnait à son caractère.

Ce retour pacifique pouvait-il être jugé possible par un homme au courant des choses de son temps ? — Sans doute. Les révoltes du Languedoc, la fanatisme des Cévennes, au moment où commençait une guerre difficile, dont l'issue paraissait incertaine, avaient eu pour effet vers 1689 de diminuer l'ardeur des persécutions. A la cour on redoutait alors un soulèvement général des protestants de France, chez qui les pamphlets de Hollande avaient un grand retentissement : il y avait donc lieu de conjecturer que le gouvernement royal envisagerait peut-être volontiers un accord avec les plus modérés des réfugiés, qu'on ferait servir à calmer les irritations : en usant à leur égard de clémence, on désorganiserait le parti, rappelant les uns, laissant dehors les éléments les plus dangereux. De pareilles conjectures purent décider Bayle à tenter de profiter de l'accalmie pour préparer le calme définitif et élever au-dessus des intérêts religieux la suprématie de l'intérêt de tolérance.

Joignez à ces mobiles le désir d'atteindre au vif Jurieu et l'orthodoxie, qu'il commençait à haïr, le désir de déblayer mieux le terrain autour de sa doctrine de justice humaine en frappant alternativement d'un côté et de l'autre les partis opposés : tous les témoignages internes sont favorables à l'hypothèse qui fait Bayle auteur de l'*Avis*.

Il serait difficile, par contre, d'attribuer à un catholique un ouvrage dont l'auteur, comme Jurieu l'a judicieusement remarqué, cite l'Écriture à la manière protestante et fait preuve d'une connaissance exacte des disputes particulières des réfugiés, — plus difficile encore serait-il d'attribuer un livre d'un esprit si rare et singulier à un réfugié autre que Bayle.

Violemment accusé par Jurieu d'avoir écrit l'*Avis*, Bayle, dans la dispute qui s'ensuivit, se défendit sur le point de fait avec une faiblesse qui fut remarquée de tous. — S'il maintient ses dénégations avec fermeté, jamais en revanche il ne désavoue ni ne blâme l'essentiel des doctrines soutenues. Sans doute il blâme ce qui a trait à la glorification du roi de France et de

la politique française[1]. Mais il approuve et prend à son compte cette idée fondamentale de l'*Avis* que l'esprit de satire et de rébellion est toujours condamnable, quelle que soit la cause à laquelle il s'emploie[2]. Il pousse des attaques dissimulées contre la Révolution d'Angleterre[3]. Il s'attache longuement à établir que l'*Avis aux réfugiés* ne saurait être nuisible à la religion protestante[4]. Les *Entretiens sur la Cabale chimérique* et *la Chimère de la Cabale de Rotterdam démontrée* ressemblent plus à des apologies du livre incriminé qu'à une réfutation de l'accusation dirigée contre Bayle d'en être l'auteur. La défense est réduite à ce dilemme : ou bien le livre n'est pas damnable ou bien Bayle n'en est pas l'auteur[5].

1. *La cabale chimérique*, O., t. II, p. 620-629.

2. « Je ne puis que me récrier ici sur le déshonneur dont il (Jurieu) couvre tout le corps des réfugiés, lorsqu'il ne donne à ceux qui condamnent l'impatience, les libelles, les séditions, l'éloignement de l'esprit des premiers siècles, lors dis-je qu'il ne leur donne pour tout partage que l'indifférence des religions, la perfidie contre les États où ils ont trouvé asile, le penchant au déisme et au spinozisme. »

Il y a dans l'Église réformée de France « des bonnes âmes qui sont encore persuadées, malgré les déclamations et les livres de M. Jurieu, qu'il faut aimer ceux qui nous haïssent, prier pour ceux qui nous persécutent, souffrir patiemment pour le nom de Dieu, ne rendre point le mal pour le mal, l'injure pour l'injure, ni écrire des satires » (*Entretiens sur la cabale chimérique*, O., t. II, p. 625).

3. *Ibid.*, p. 641.

4. « Au fond quel mal peut-on craindre de l'*Avis aux réfugiés* ? Car ou ce qu'il nous reproche est vrai, ou il est faux. S'il est faux, deux mots de négative suffisent pour en arrêter tous les effets. S'il est vrai, ce n'est point du livre que nous peut venir le mal, mais de notre propre doctrine, et si celle-ci ne peut pas nous faire du mal, le livre ne le peut point non plus (*Entretiens sur la cabale chimérique*. p 652).

5. « S'il ne démontre pas ses dires sur la cabale (Jurieu, comme on le verra plus loin, accusait à la fois Bayle d'avoir écrit l'*Avis aux réfugiés* et d'avoir participé à une cabale politique), M. J. deviendrait lui-même la fable du public, beaucoup plus que si ayant intenté un procès criminel à quelqu'un pour cause d'empoisonnement, d'assassinat, de parricide, d'inceste, de sodomie, de blasphème, de sacrilège, il désistait de toutes ces accusations, pour prouver uniquement que l'accusé aurait donné un soufflet à son ami. S'il réussissait sur cet article, il ne laisserait pas d'être infiniment plus criminel que l'accusé » (*La cabale chimérique,* O., t, II, p. 662 *b*). Dans la *Chimère de la cabale de Rotterdam* démontrée (O., t. II, p. 707 c. 2), Bayle admet pour un moment que l'*Avis* soit de lui.

Ibid., p. 747 : A Jurieu lui-même la conscience a quequefois dicté « que l'on pouvait avoir composé cet avis dans la même vue qui fait que l'on apprend

De cet ensemble de preuves[1], il paraît bien résulter que l'*Avis aux réfugiés* figure à bon droit dans les œuvres de Bayle. Mais appartient-il à Bayle seul?

Plusieurs réfugiés, et non des moindres, crurent que le livre imprimé en Hollande venait en réalité de France et était directement inspiré par la cour; ils en attribuaient la rédaction à l'un de ces nouveaux convertis, dont l'ambition dépassait de beaucoup l'ardeur religieuse et qui mettaient au service du roi la connaissance qu'ils avaient de leurs coreligionnaires, nommément à Pélisson[2] ou à Larroque[3].

à ses amis par de prétendues lettres d'un ennemi tout le mal que l'on dit d'eux, afin qu'ils prennent sur cela leurs mesures.

Ibid. : « Il est faux que dans ce libelle on ait généralement combattu tous les dogmes des réformés et adopté tous ceux des papistes. Pour un adopté on en laisse trente sans en dire un mot. »

Ibid., p. 748 *a* : « Il ne serait donc pas impossible qu'un protestant de France considérant le succès avec lequel les papistes nous rendent odieux, en imputant à tout le corps des réfugiés et à tous les ministres, les médisances dont on a rempli plusieurs libelles, et les doctrines antimonarchiques dont M. Jurieu a rempli ses pastorales, eût songé aux moyens de parer le coup, principalement si la crainte d'un massacre s'est venu joindre au chagrin de voir les excès de quelques particuliers servir de prétexte spécieux aux prédicateurs et aux écrivains de l'Église romaine, pour diffamer l'Église réformée, et de ce siècle et du précédent. Or il est certain qu'il a couru des écrits parmi nos frères de France, où on les préparait à seconder le libérateur que Dieu leur allait envoyer, et rien n'était plus propre que ces semonces à les rendre suspects, et à les faire tous égorger en cas de grosses alarmes. Toutes ces considérations ont pu déterminer un ou plusieurs protestants, à nous envoyer des avis, pour nous porter à désavouer les particuliers qui publiaient des libelles, ou qui étalaient dans des pastorales adressées aux fidèles de France, des opinions de politique qui les exposaient à mille insultes et à mille périls. Et comme pour extorquer ce désaveu on a pu croire qu'il fallait nous représenter tout le mal que l'on publiait de nous, et qu'afin de le représenter bien durement, il fallait se déguiser en papistes, et en soutenir le personnage avec force, on a pu concevoir le dessin de l'*Avis aux réfugiés*, et y mêler certaines choses extraites des livres nouveaux qui se faisaient à Paris, afin de fournir une belle tablature à ceux qui répondraient à cet ouvrage » (*Chimère de la cabale*, p. 748).

1. Il faut y joindre un témoignage tout extérieur, qui a son importance : le correcteur des épreuves de l'*Avis aux réfugiés* a affirmé à Desmaizeaux que le manuscrit entier était de la main de Bayle, dont l'écriture lui était fort connue.

2. Pélisson. V. *supra*, p. 71, n. 5.

3. *Daniel de Larroque* (1660-1731), fils de pasteur, pasteur lui-même, émigra, lors de la Révolution, en Angleterre d'abord, puis à Copenhague, en Hollande, et finit par rentrer en France où il abjura (1690). — Quelques années après, un écrit satirique lui valut 5 ans d'internement à Saumur; après quoi il obtint

Les relations fort étroites de Bayle avec les deux hommes donnent du poids à l'opinion de J. Basnage, ami fidèle de Bayle, intelligent et prudent : Basnage donne l'Avis à Larroque ; mais Bayle aurait reçu le manuscrit, l'aurait retouché, aurait écrit la préface et veillé à l'impression du tout[1].

Que Larroque ou Pélisson ait collaboré à l'*Avis*, que Bayle ait travaillé sur une matière fournie par l'un d'eux, cela n'a rien d'improbable : on s'expliquerait mieux ainsi la perfection de la feinte, et les légères dissonances de quelques idées secondaires avec les doctrines propres de Bayle[2]. La réimpression avec privilège, qui se fit en France de l'*Avis* fort peu de temps après son apparition, est encore une raison en faveur de cette hypothèse : le privilège ne serait vraisemblablement pas venu si vite sans de puissants appuis tout prêts à agir à la Cour.

une place dans les bureaux du secrétariat des affaires étrangères, et plus tard une pension.

1. Lettre de Basnage à Desmaizeaux, du 19 avril 1707 (citée par Desmaizeaux, *Vie de M. B.*, p. VI). « Je n'ai point encore abandonné ma première conjecture : c'est que le manuscrit lui en avait été confié. Il le fit imprimer, y ajouta une préface et quelques traits de sa main, M. Hartsoeker m'a confirmé dans ma conjecture, parce qu'il m'a assuré que M. Larroque, étant prisonnier à Paris, citait souvent cet ouvrage comme une production qui lui appartenait. »

Mémoire de Basnage à Desmaizeaux : « J'ai toujours cru et je crois encore que M. Bayle était l'auteur de la *Préface*, et que le manuscrit lui en avait été confié par M. de Larroque, qui changea de religion peu de temps après et qui a toujours réclamé cet ouvrage comme sien » (*Ibid.*).

Ces témoignages de Desmaizeaux sont corroborés par celui de Mathieu Marais, avocat au Parlement, ami et correspondant de Bayle.

(V. lettre manuscrite de Marais aux éditeurs hollandais de Bayle. B. N., Man., nº 54.669, p. 174).

Une lettre de Larroque à Bayle, du 23 avril 1691 (à s. d., Gigas, *Choix de la corr. inéd. de Pierre Bayle*) semble témoigner dans le même sens : « On m'a dit qu'il y avait une nouvelle réponse à l'*Avis important*. Mandez-moi ce que c'est. On m'assure que vous êtes aussi de la conspiration et que vous y voulez répondre. *Et tu, fili* ! Permettez-moi ce mot de l'empereur romain... »

2. V. notamment p. 578-579 (la question du libre examen). Ailleurs le principe de la tolérance subit une restriction notable, nécessaire de la part d'un catholique qui doit justifier le roi du moins en droit, mais contraire à la doctrine du *Commentaire* : le souverain, d'après l'*Avis*, a le droit de bannir pour différence de religion ; et il cite comme exemple de bannissements également légitimes l'expulsion des vaudois de Savoie et des sociniens de Pologne.

Dans la *Chimère de la cabale* (p. 748) B. rectifie le monarchisme étalé dans l'*Avis* : « Il est persuadé que l'on doive être aussi soumis à son souverain dans les Républiques et toutes autres sortes de principautés, que dans les monarchies. »

Mais soit que Bayle se soit fait faire un thème par ses amis, soit qu'il ait seul écrit l'*Avis,* d'accord avec eux, les idées exprimées n'en sont pas moins les siennes ; le but poursuivi n'en est pas moins le sien.

M. Deschamps, dans son étude sur Bayle[1], refuse d'admettre que Bayle ait écrit et publié l'*Avis,* jugeant trop odieuse une telle action pour la lui pouvoir imputer. Il est vraiment singulier qu'on puisse de nos jours être pour ce cas plus sévère que tel historien protestant du temps, comme Desmaizeaux, que tel professeur calviniste de Genève, comme Chouet, que tel pasteur, l'un des plus respectés de ses coreligionnaires, comme fut Jacques Basnage. D'autant plus singulier que, les normes de jugement moral ayant fort changé depuis l'époque, nous sommes embarrassés pour juger de la conduite des hommes, sitôt qu'il ne s'agit plus de crimes constamment réprouvés dans toute notre civilisation, comme est le meurtre ou le vol. De tels jugements sont dénués d'intérêt. Qu'est-ce qui, dans la conduite de Bayle, nous choque le plus aujourd'hui ? C'est sa dissimulation, le fait qu'il attaque en se cachant, et au moyen d'arguments qui ne sont pas conformes entièrement à sa pensée propre. Aujourd'hui nous considérons comme une règle essentielle de probité intellectuelle et littéraire de ne rien écrire pour l'intérêt d'une cause qui ne soit pleinement d'accord avec notre intime pensée. Bayle changeant allègrement de masques et d'opinions pour mieux faire avancer ses idées nous surprend et nous choque, à la manière d'un espion. Mais ce n'est pas du tout là ce qui indigne ses contemporains. De son temps, l'anonymat était l'ordinaire pour toute production exposant à quelque danger son auteur ; et pour dérouter le public tous les tours étaient de bonne guerre. Bayle se cachait de ses amis mêmes, qui le savaient, et restaient discrètement dans le doute. Ce que ses contemporains et coreligionnaires lui reprochaient, c'était sa trahison envers le parti, c'était, protestant, d'écrire vigoureusement contre les protestants. Mais si sa pensée avait cessé d'être calviniste ? Sommes-nous encore capables de nous associer à un blâme fondé sur la vérité religieuse et l'esprit de parti ? — Il était insensible au malheur de ses frères réfugiés... — Ne souffrait-il

1. A. Deschamps, *La genèse du scepticisme érudit de Bayle*. Liège, 1878.

pas de l'exil comme eux ? Ne désirait-il pas le retour ? N'agissait-il pas pour ce retour à sa façon ? Seulement sa façon était diamétralement opposée à celle de ses coreligionnaires ; car il ne désirait pas le triomphe de « leur vérité », ni du parti dont elle était le signe de ralliement. A vrai dire il fut réprouvé en tant qu'auteur de l'Avis, parce qu'il témoignait par là d'une conscience affranchie de la conscience commune du milieu. Il désirait avant tout la cessation d'une guerre sanglante dont la cause était précisément dans la lutte sans merci des vérités rivales et intolérantes.

Nous mêmes aujourd'hui nous sommes tentés d'être sévères pour Bayle, parce qu'il est un indépendant, un isolé, étranger, autant qu'on peut l'être, aux sentiments collectifs de son temps, sentiments que nous transposons inconsciemment en leurs analogues de notre époque. — Par la même illusion Jurieu malgré ses violences, son esprit d'intolérance, son fanatisme belliqueux peut nous paraître « moral » : c'est qu'il incarne l'esprit d'un parti, dont il se fait le héros libérateur ; il est le champion d'un idéal collectif ; nous oublions quel est au juste cet idéal, et combien sa passion diffère des nôtres, pour ne retenir qu'une sorte de dévouement guerrier, qui maintenant encore s'impose à la sympathie irraisonnée d'une partie de nous-mêmes.

Mais au vrai, il est vain de regarder l'*Avis aux réfugiés* comme une erreur de Bayle, une tache dans sa vie, quand c'est une production naturelle de son esprit, harmonieuse dans l'évolution de son œuvre et de sa vie.

Nous avons vu le scepticisme de Bayle se révéler d'abord par un acte : sa double conversion. C'est par un acte encore — car la publication de l'*Avis* est un acte plus qu'un exposé de doctrine — que Bayle introduit dans sa philosophie pratique un élément essentiel : la notion de l'importance de la réalité sociale, de l'autorité légitime qui appartient à la société naturelle, à la puissance civile, sur les individus et sur toutes les confessions religieuses.

CHAPITRE V

LA QUERELLE DE L'*AVIS AUX RÉFUGIÉS.* — LE *PROJET DE PAIX.* L'ACCUSATION D'ATHÉISME.

L'accusation portée par Jurieu contre Bayle d'être l'auteur de l'*Avis aux réfugiés* se double d'une autre accusation fort liée à la première. Voici les circonstances qui y donnèrent objet.

Un marchand genevois, nommé Goudet, avait composé un ouvrage exposant sous la forme de huit entretiens un *Projet de Paix*, destiné à fournir aux puissances alors belligérantes la base d'un accord durable. Ce projet paraît assez fantastique, réglant jusqu'au dernier détail des remaniements profonds de territoires, traçant des frontières, supprimant l'Empire Ottoman, donnant à la France l'Égypte, Rhodes, une partie de la Syrie, afin, disait l'auteur, de donner de l'occupation en des pays éloignés à cette humeur inquiète et remuante des Français qui ont peine à demeurer dans le repos et à en laisser jouir les autres. Il constituait les Suisses gardiens armés de cette paix qui devait être perpétuelle : 40000 hommes équipés par eux aux frais de l'Europe, et 30000 levés par l'Empereur devaient être la gendarmerie politique de l'Europe.

Minutoli, le plus intime ami, le plus assidu correspondant de Bayle, d'ailleurs passionnément intéressé aux nouvelles de la politique, donna attention à cette production, qui fut généralement regardée avec quelque dédain. Sans doute, connaissant les vues et tendances d'esprit de Bayle, pensa-t-il que son ami pourrait se servir utilement, dans l'intérêt de la paix et des réfugiés eux-mêmes, de ce factum. Désireux d'en avoir son avis, il lui manda que l'auteur aurait quelque idée de donner son ouvrage au public,

« après que quelque bonne main y aurait fait quelques réparations nécessaires pour la politesse, en quoi personne ne pourrait si bien réussir que vous[1] ». Conformément aux indications de Minutoli, Bayle fit distribuer à plusieurs personnes des copies du *Projet de Paix*. Un exemplaire en arriva dans la boutique d'un libraire d'Amsterdam, qui pria Bayle de lui en procurer l'édition. Cependant le *Projet* fut imprimé à Lausanne ; Jurieu le lut et apprit en même temps du libraire d'Amsterdam les relations qu'il avait eues avec Bayle à ce sujet. En ce temps Jurieu faisait imprimer son « *Examen d'un libelle intitulé : l'Avis aux réfugiés* ». Du rapprochement qui se fit immédiatement dans son esprit des opinions soutenues d'une part dans l'*Avis*, de l'autre dans le *Projet de Paix* et de la sollicitude dont Bayle avait preuve pour ce Projet, jaillit pour lui un trait de lumière, et sans plus tarder il fit mettre en tête de son *Examen* un *Avis important au public*, où Bayle était à la fois dénoncé comme auteur de l'*Avis aux réfugiés*, et complice d'une redoutable Cabale ourdie contre le parti réformé tout entier. L'*Avis aux Réfugiés* n'était plus l'œuvre d'un particulier, mais d'une Cabale étendue du Midi au Nord et ayant son centre à la Cour de France ; Goudet était agent de la Cabale à Genève et Bayle à Rotterdam. Le but des cabalistes était de désunir les alliés, et d'inspirer aux peuples contre leurs souverains un esprit de révolte qui forçât les alliés à recevoir la paix aux conditions qu'on leur voudrait donner[2].

Sur ce double chef d'accusation les deux adversaires se firent, deux ans durant, une guerre de libelles, violente et acharnée[3], et

1. Lettres de Minutoli à Bayle de septembre 1690, à s. d. Gigas, *Choix de la correspondance inédite de Pierre Bayle*.

2. *Avis important*, etc., cité par Desmaizeaux ; *Vie de M. Bayle*, p. XLIV.

3. Voici par ordre chronologique les pièces produites par les deux adversaires :

Jurieu. *Examen d'un libelle contre la religion, contre l'État et contre la Révolution d'Angleterre* ; intitulé : *Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France*, ouvrage précédé de l'*Avis important au public*. La Haye, 1690.

Bayle. *La cabale chimérique ; ou réfutation de l'histoire fabuleuse qu'on vient de publier malicieusement touchant un certain projet de paix, dans l'examen d'un libelle*, etc., intitulé : *Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France*. Rotterdam, 1690.

Jurieu. *Nouvelles convictions contre l'auteur de l'Avis aux réfugiés, avec la nullité de ses justifications*, par un ami de M. Jurieu, 1re partie.

recoururent l'un contre l'autre à l'intervention des autorités ecclésiastiques et civiles.

Il est difficile de ne pas admettre qu'il y eût liaison entre les publications du *Projet de Paix,* de l'*Avis aux réfugiés,* de la *Réponse d'un nouveau converti.* Il faut voir là un ensemble de tentatives connexes faites dans un esprit de pacification pour préparer un accord permettant la rentrée des protestants en France.

L'avertissement placé en tête du *Projet de Paix* annonce que l'on doit y réfuter deux sentiments erronés : l'un, l'opinion que le roi donnerait difficilement un édit de rappel aux réformés ; l'autre que les réfugiés répugneraient à un retour sans places de sûreté ou cantonnements à portée de recevoir des secours d'Angleterre et de Hollande. Ces vues politiques s'accordent parfaitement avec celles de l'*Avis aux réfugiés,* qui semble préparer le terrain aux négociations.

Sans doute Bayle n'attacha-t-il pas grande importance au détail politique du projet de Goudet : il lui parut toutefois opportun d'en favoriser la publication, parce que le *Projet* agitant la question de la paix devait au moins attirer sur elle l'attention du public.

De Cabale, il n'y avait point. Ce qu'il y avait, c'est que les

Dernière conviction contre le sieur Bayle, professeur en philosophie à Rotterdam, pour servir de factum sur la plainte portée aux puissances de l'État, 1690.

Bayle. *Lettres sur les petits livrets publiés contre la Cabale chimérique,* 1690.

Jurieu. *Courte revue des maximes de morale et des principes de religion de l'auteur des Pensées diverses sur les comètes, et de la Critique générale de l'histoire du calvinisme de Maimbourg, pour servir de factum aux juges ecclésiastiques, s'ils en veulent connaître,* 1690.

Bayle. *Déclaration de M. Bayle, professeur en philosophie et en histoire à Rotterdam, touchant un petit écrit qui vient de paraître sous le titre de Courte Revue des maximes de morale,* etc., 1690.

La Chimère de la cabale de Rotterdam démontrée par les prétendues convictions que le sieur Jurieu a publiées contre M. Bayle. Amsterdam, 1691.

Entretiens sur le grand scandale causé par un livre intitulé : La cabale chimérique. Cologne, 1691.

Jurieu. *Le philosophe dégradé, pour servir de troisième suite aux remarques générales sur la Cabale chimérique de M. Bayle.*

Bayle. *Avis au petit auteur des petits livrets sur son philosophe dégradé,* 1692.

Janua cœlorum reserata cunctis religionibus, 1692.

Nouvel avis au petit auteur des petits livrets, concernant ses lettres sur les différends de M. Jurieu et de M. Bayle, 1692.

Jurieu. *Factum selon les formes ou disposition des preuves contre l'auteur de l'Avis aux réfugiés, selon les règles du Barreau, qui font voir que sur de telles preuves, dans les crimes capitaux, on condamne un criminel accusé,* 1692.

calvinistes de Genève, nullement désireux de se mettre mal avec le roi, n'épousaient pas la querelle des réfugiés de Hollande, dont l'exaltation pouvait avoir pour eux-mêmes des conséquences fâcheuses, c'est que les nouveaux convertis de France souhaitaient ardemment une paix qui ramenât en France, mais non pas en dominateurs, des frères qu'ils aimaient, mais dont ils avaient lieu de redouter les représailles; c'est qu'en Hollande même les esprits étaient loin d'être unanimes dans l'enthousiasme guerrier, et que les plus modérés ne suivaient qu'à contre-cœur un chef aussi compromettant que Jurieu. Bayle, qui n'était pas un esprit modéré, mais un esprit, pour l'époque, extraordinairement affranchi et débarrassé des influences de parti, Bayle tenta de mettre en action toutes les tendances pacifiques, de pousser à une évolution des dispositions politiques de l'ensemble des réfugiés.

On comprend mieux son intervention et on juge plus équitablement son rôle, quand on se pénètre, en lisant les pamphlets de Jurieu, de l'esprit d'intolérance et de rébellion politique, vraiment rétrograde, qui l'anime. L'exigence, par les protestants, de places de sûreté, de cantonnements à portée des secours étrangers était parfaitement utopique et déjà choquante pour le sentiment de solidarité nationale qui dès lors commençait à s'éveiller. Cependant Jurieu considère comme un grave grief contre le *Projet de paix,* qu'on n'y fasse point espérer autre chose aux protestants qu'une tolérance semblable à celle que les catholiques romains ont en Hollande.

Bayle, dans la dispute, sut habilement profiter de l'union des deux imputations de Jurieu ; l'une vraie, qui était d'avoir écrit l'*Avis aux réfugiés,* ce dont Bayle se défendait sans vouloir pourtant se renier lui-même ; l'autre vaine : d'avoir trempé dans un complot chimérique. Bayle sut faire tourner cette dernière accusation à la confusion de son ennemi.

Le prétendu complot politique imprudemment dénoncé sans preuves s'évanouit sitôt que Bayle eût sommé son adversaire de préciser ses accusations, et publié la lettre, adressée à Jurieu par Minutoli, exposant la simple vérité des faits en face des imaginations ténébreuses[1].

1. Voir cette lettre dans la *Chimère de la cabale,* O., t. II, p. 744 *b* et suiv.

La querelle entre Bayle et Jurieu ne se circonscrit pas à son objet immédiat : la haine de Jurieu ne s'attache pas seulement à telle ou telle doctrine, à tel ou tel acte de Bayle, mais à la pensée tout entière, aux idées et aux desseins inavoués de son ancien ami. Et cette haine est perspicace, elle cherche et découvre dans les ouvrages de Bayle la portée vraie des principes dont il a voilé les conséquences ; elle amasse les pièces à convictions propres à soutenir contre Bayle une accusation terrible à l'époque : l'accusation d'athéisme.

Les principaux éléments de son accusation, Jurieu les trouve dans le premier écrit de Bayle, celui qui avait fondé sa réputation, les *Pensées diverses sur les comètes.*

Jurieu a parfaitement aperçu la portée de cet ouvrage où l'auteur attaque les superstitions païennes par des raisons si générales qu'elles valent contre la « Vraie religion » elle-même. Dans sa *Courte Revue des maximes de morale, etc.*, il se livre à un examen détaillé des démonstrations de Bayle, marque tous les points essentiels de ses doctrines et leur antagonisme aux principes de la religion révélée. Il choisit ses citations fort heureusement, de telle sorte qu'il est facile de les coordonner pour en construire un système cohérent des opinions cachées de l'auteur incriminé

D'une façon générale, il accuse Bayle de nier la Providence divine, avec les prodiges prophétiques qui en sont une des manifestations principales. Le scepticisme de Bayle ne respecte pas plus que les autres domaines celui de la religion. « Il établit que tout est incertain dans le monde, et qu'on ne se détermine à croire une opinion plutôt qu'une autre que par des marques étrangères. Et cela, sans faire aucune exception, même des choses de religion[1]. »

Ce scepticisme, appliqué à la question des prodiges, aboutit à persuader « que Dieu ne se mêle pas des affaires humaines et qu'il ne se met pas en devoir d'avertir les hommes de ses jugements pour les amener à la repentance[2] ». En d'autres termes la critique de Bayle atteint le dogme de la Providence, du gouver-

1. *Courte Revue*, etc., citée par Bayle, *Addition aux Pensées diverses*, O., t. III, p. 170.
2. *Ibid.*, p. 168.

nement divin du monde, dogme esssentiel de toute religion. — A cette opinion Jurieu oppose le sentiment commun de tous les hommes, le sentiment de toute l'Église, l'Écriture (chap. XXIV de saint Mathieu) l'histoire ancienne et nouvelle, — en un mot : le préjugé, que tout le livre de Bayle tend à détruire.

La religion ainsi sapée à sa base, Bayle élève en face d'elle et contre elle la vertu des athées.

Jurieu relève telle phrase dont l'équivoque est inquiétante : « Il n'y a jamais eu de malheur *moins à craindre* que l'athéisme, et par conséquent Dieu n'a point produit de miracles pour l'empêcher[1]. »

Comment ne pas entendre la phrase au sens d'une approbation de l'athéisme, quand une grosse part de l'ouvrage est consacrée d'ailleurs à l'apologie des athées : quand on y lit que « l'athéisme n'est pas un plus grand mal que l'idolâtrie[2] », que « l'athéisme ne conduit pas nécessairement à la corruption des mœurs[3] », qu' « une société d'athées à l'égard des mœurs et des actions civiles serait toute semblable à une société de païens[4] ».

Ces affirmations ne sont pas accidentelles : Jurieu a grand soin de mettre au jour leur liaison au scepticisme de Bayle, liaison visible dans la doctrine de la séparation de la croyance et des mœurs.

« Dans les chapitres CXXX et CXXXI, il prouve avec scandale que la connaissance de Dieu ne sert de rien pour retenir les hommes dans leur devoir et brider les passions[5].

P. 429. « Il pose ce principe « que les hommes peuvent être tout ensemble fort déréglés dans leurs mœurs et fort persuadés de la vérité d'une religion et même de la religion chrétienne[6] ».

P. 492. « Il prétend que les vertus des chrétiens ne viennent pas d'un principe de religion, mais uniquement de la crainte, de l'amour pour l'honneur mondain et autres principes mondains[7]. »

1. *Courte Revue*, citée par B. *Addition aux Pensées diverses*, O., t. III, p. 170.
2. *Ibid.*, p. 171.
3. *Ibid.*, p. 173.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*, p. 174.

P. 557. « Il prouve au long que les idées d'honnêteté, de vertu et d'esprit parmi les païens ne sont point venues de ce qu'ils croyaient un Dieu et une religion [1]. »

Cette séparation radicale de la croyance et des mœurs sert dans la doctrine de Bayle de fondement logique à la doctrine des droits de la conscience errante qui est la droite voie vers la glorification des athées.

Et Jurieu de dénoncer à nouveau cette pernicieuse théorie, contre laquelle il s'est déjà si fort élevé, et dont la portée s'éclaire singulièrement quand on la rapproche des doctrines hardies des *Pensées diverses*. Si la valeur des actes faits de bonne foi est indépendante de la vérité des croyances, comment ne pas entendre au propre cette assertion des *Pensées diverses* « que tout étant incertain dans la nature, il n'y a rien de mieux que de s'en tenir à la foi de ses ancêtres, et de professer les religions que la tradition nous a enseignées [2] ».

Enfin Jurieu ne manque pas d'assaillir dans ses principes de politique l'ennemi qu'il a si grand peine à convaincre du fait de conspiration : Bayle marque expressément l'indépendance absolue de la puissance civile à l'égard des croyances religieuses, en disant « qu'une société d'athées à l'égard des mœurs et des actions civiles serait toute semblable à une société de païens ». Un livre, qui contient une telle assertion, est une injure à la religion, un crime contre l'État, car l'affermissement des États dépend de la religion.

Scepticisme destructeur du dogme général, du dogme de la Providence en particulier. — Indépendance des mœurs à l'égard des croyances — indépendance de l'ordre civil à l'égard de la religion : les articulations essentielles de la pensée de Bayle sont mises en lumière dans les citations de Jurieu, qui suffiraient seules, sans commentaires, à constituer, devant les juges religieux, de redoutables accusations.

Les réponses de Bayle à ces accusations sont de deux sortes. Partout où on lui impute de porter atteinte à la religion, il re-

1. *Courte Revue*, p. 176.
2. *Ibid.*, p. 172.

pousse l'imputation et prétend trouver dans le contexte du livre des comètes tous les éléments de sa justification.

Il n'a rien excepté de son scepticisme ? — Ce n'était pas le lieu de faire des exceptions. — Il s'est élevé contre la signification des prodiges ? — Mais il a excepté les prodiges spéciaux qui peuvent être donnés pour signes à un peuple qui connaît le vrai Dieu. — Partout il a excepté exclusivement les droits de la vraie religion ; l'impie, c'est Jurieu qui ne craint pas de faire Dieu auteur des plus affreuses idolâries. Par la phrase incriminée : « Il n'y a jamais eu de malheur moins à craindre que l'athéisme » il n'a rien voulu dire sinon que l'idée de la divinité est universellement gravée dans le cœur des hommes[1]. Quand il conseille de s'en tenir, en religion, à la tradition que l'éducation nous lègue, il ne parle pas lui-même, il fait parler le catholique qu'il feint être l'auteur du livre[2].

En somme Bayle se tire d'affaire par des défaites.

Mais dès qu'il s'agit du positif de ses doctrines, il ne cède rien, il soutient leur vérité : ce qui est démontré vrai ne saurait être condamné.

Il est prouvé par raisons démonstratives que l'athéisme ne conduit pas nécessairement à la corruption des mœurs, que les athées ne se sont pas distingués par la corruption de leurs mœurs, que les épicuriens vivaient en honnêtes hommes[3]. Bayle soutient avec la même vigueur le principe de la séparation des mœurs et des croyances, se bornant à mettre à part, comme unique source re-

1. Si l'on se reporte au contexte des *Pensées diverses*, l'inexactitude de l'explication de Bayle est évidente : la phrase en question résume le chap. LV où il n'est question que du penchant des hommes aux superstitions les plus absurdes : c'est la sottise naturelle des hommes qui s'oppose victorieusement à l'athéisme.

2. Dans le texte des *Pensées diverses*, après avoir attribué au catholicisme cette prudence contre toutes innovations en matière religieuse, il termine ainsi le chapitre : « Ce principe a tant de proportions avec les idées populaires que l'on y vient tôt ou tard. Les catholiques qui ne l'ont pas voulu admettre, quand les païens s'en sont servis contre la religion chrétienne, n'ont pas laissé de s'en servir contre les novateurs, et c'est aujourd'hui l'un de nos principaux arguments contre les prétendus réformés. Ils s'en moquent, mais ils y viendront un jour et s'en serviront contre tous leurs schismatiques. Peut-être même l'ont-ils fait déjà ? »

3. *Additions aux Pensées diverses*, O., t. III, p. 173

ligieuse d'efficacité pratique, « la grâce sanctifiante du Saint-Esprit[1] ».

Quant à l'accusation d'avoir eu pour dessein caché mais principal la destruction du dogme de la Providence, Bayle la repousse, mais de façon à ne rien sacrifier de ses argumentations. Il se réfugie dans son abri ordinaire : la Providence agit réellement pour ceux qui croient le vrai Dieu. Mais les raisons générales par lesquelles il a ruiné les fausses interprétations des phénomènes dans un sens providentiel, il se refuse à les désavouer, et il renverse les témoignages que Jurieu prétend apporter contre elles. Bien plus, il ne se dédit pas d'avoir reconnu qu'il est de plus grossières erreurs que de nier la Providence. Faire Dieu méchant est pire que de le faire inactif. Les catholiques prétendent que « le Dieu des calvinistes est pire que celui d'Épicure. C'est qu'on suppose faussement que nous faisons Dieu auteur de ce même péché qu'il punit éternellement dans les enfers sur des créatures qui n'ont été que l'instrument de ce péché[2] ».

A mesure que Jurieu pousse, au nom de la religion, ses attaques contre Bayle, celui-ci peu à peu dévoile le danger que la religion court à se mesurer avec la vérité. Sa défense ici est une sourde et grave menace contre le dogme de la Providence : si l'on refuse à la critique rationnelle le droit de contrôler la vérité des prétendus miracles, si l'on traite le critique d'impie, voici qu'une difficulté plus directe, plus redoutable, pourrait naître au cœur du dogme de la Providence ; ce dogme ne heurterait-il pas les plus claires notions de la morale humaine ? N'envelopperait-il pas des contradictions manifestes, insolubles à notre raison ? — Nous avons vu l'attention de Bayle se porter dès ses premiers travaux sur les difficultés du problème du mal qu'il expose avec beaucoup de pénétration et de force dans ses remarques sur les *Cogitationes rationales* de Poiret[3] ; ces difficultés qu'il présentait alors en philosophe, il menace maintenant de les apporter dans la controverse théologique, et elles apparaissent plus graves, plus insolubles si on les rapproche des doctrines si fortement exposées

1. *Additions aux Pensées diverses.*
2. *Ibid.*, O., t. III, p. 177 *b*.
3. V. *supra*, p. 33.

dans le *Commentaire,* de l'indépendance des principes de la morale et de leur suprématie à l'égard de tous les dogmes.

Ainsi sous la pression des nécessités de sa défense Bayle coordonne lentement les éléments épars de ses doctrines dont la remarque cohésion ne tardera pas à paraître : autour du dogme de la Providence, la critique historique, la critique métaphysique, la critique morale manifestent leur accord et resserrent leur cercle menaçant ; elles donneront ensemble l'assaut dans le *Dictionnaire historique et critique.*

Sur la question de l'indépendance et de la suprématie de la puissance civile à l'égard de la religion, la défense de Bayle n'est pas moins menaçante contre la doctrine religieuse. Quand Jurieu lui reproche d'ôter à l'État son plus ferme soutien, Bayle hardiment répond: au contraire ! « Je ne sais si l'on aurait tort de soutenir que rien ne cause plus fréquemment les guerres civiles, et les Révolutions d'État que la diversité des religions[1]. » Les souverains sont obligés de se précautionner contre les sectaires ; les mesures qu'ils prennent peuvent paraître dures aux sectes qui les subissent. Mais « ce sont les suites du dogme favori de l'accusateur, je veux dire le dogme de l'intolérance, qui est universellement soutenu par toutes les sectes chrétiennes, hormis celles qui ont partout besoin d'être tolérées ; je dis partout, car pour celles dont le sort est différent selon les lieux, elles varient aussi dans le dogme, elles prêchent la tolérance dans les pays où elle leur est nécessaire, et l'intolérance dans les pays où elles dominent[2] ».

Bayle ne se borne pas à cette défensive, si dangereuse pour l'adversaire : il ose rétorquer contre Jurieu même l'accusation d'impiété. Il mène sa contre-attaque sur deux points principaux.

En premier lieu, Jurieu dans l'excès de son zèle théologique s'est laissé emporter à de véritables « hérésies dans la morale », c'est-à-dire dans la partie la plus indiscutée de toute la religion. Il répand ces hérésies dans ses sermons. Il ose prêcher : « 1° que les sentiments de haine, d'indignation et de colère sont permis, bons et louables contre les ennemis de Dieu, c'est-à-dire, comme il l'a expliqué lui-même, contre les sociniens et les autres héré-

1. *Additions aux Pensées diverses,* O., t. III, p 179.
2. *Ibid.*

tiques de Hollande, contre les superstitieux, les idolâtres, etc. ; 2° que l'on doit témoigner des sentiments de haine et d'indignation en rompant toute société avec ces gens-là, en ne les saluant point, en ne mangeant point avec eux, etc. ; 3° que ce n'est point seulement les hérésies et les mauvaises qualités de ces gens-là qu'il faut haïr, mais qu'il faut haïr leur personne, et la détester. Une des objections qu'il s'est faite et qu'il a rejetée avec des airs dédaigneux est celle qui porte qu'il faut faire la guerre à l'erreur et au vice, et avoir néanmoins de la charité pour la personne du pécheur [1]. »

Le second point d'attaque est plus hardiment choisi encore : Bayle ne reproche à Jurieu rien de moins que d'avoir établi des principes qui conduisent droit à l'indifférence des religions. Il développe cette accusation singulière dans un long pamphlet latin, écrit dans la langue de l'école, qu'il publia au cours de l'année 1692. L'amorce de son argumentation se trouve dans la préface du *Supplément du Commentaire,* dans laquelle il prétendait établir l'identité de la doctrine de Jurieu avec celle de son propre *Commentaire*. Mais ici il dépasse cette prétention de beaucoup : il accuse la doctrine de l'Église de Jurieu de mener droit aux conséquences impies qu'il renie lui-même avec énergie, lorsque de ses principes on prétend les déduire.

Cruellement ironique contre Jurieu, la *Janua coelorum reserata* est une attaque violente et habile contre l'orthodoxie réformée, dont elle met à nu les faiblesses.

Cette attaque porte sur le point précis où les réformés sont le plus dangereusement menacés par leurs adversaires catholiques : sur la question de la tradition ecclésiastique.

Nous avons rappelé plus haut [2] comment la controverse entre les deux grands partis s'était concentrée sur une question décisive ; celle du fondement de la foi. Le danger de la position des réformés, qui établissent la foi sur le principe de l'examen, ne tarda pas à être manifeste : ce danger, c'est celui qui menace de dissolution progressive la religion réformée, entraînée par l'abus du libre examen jusqu'aux plus douteuses limites du chris-

1. *Nouvelle hérésie dans la morale,* O., t. II, p. 794.
2. V. *supra*, p. 113.

tianisme tandis que le catholicisme est affermi dans une tradition liée à son organisation ecclésiastique. Les réformés se sentirent contraints à chercher le même soutien que l'adversaire : à affirmer l'unité de leur Église, la continuité traditionnelle de leur foi. Mais en quelle infériorité ils se trouvent pour lutter sur ce terrain avec un adversaire en possession d'une unité et d'une tradition visibles, eux qui sont divisés en une foule de sectes et sont historiquement détachés du corps visible de l'Église catholique !

C'est à la tâche périlleuse de déterminer l'unité et la continuité de la véritable Église chrétienne, dont le cœur est parmi les réformés, que Jurieu s'est consacré daus son *Vrai système de l'Église,* répondant au livre de Nicole : « *Les Prétendus réformés convaincus de schisme*[1]. »

Dans le *Vrai système de l'Église,* l'ouvrage le mieux étudié de Jurieu, celui qui avait le plus servi à sa renommée, l'auteur définit l'Église par comparaison à un être vivant, composé d'un corps et d'une âme. L'âme, c'est la véritable foi chrétienne, le corps, c'est l'ensemble des sectes qui font profession de la foi chrétienne dont elles retiennent l'*essentiel.* Et Jurieu distingue deux grandes catégories dans les sectes selon qu'elles rejettent ou non *les fondements* du christianisme. Dans celle-ci il est possible qu'on se sauve, si en dépit des fausses pratiques on a la foi, dans celle-là (par exemple dans les sectes sociniennes ou mahométanes) on ne saurait être sauvé, à moins que, sans apercevoir l'erreur qui se cache sous les termes, on n'adhère dans son cœur qu'à ce qui est vrai. — Les premières sectes peuvent être tolérérées en une certaine mesure ; le prince doit seulement les opprimer sans violence, les autres ne sont dignes d'aucune tolérance.

En somme, pour mieux établir la continuité d'une Église visible, il élargit le cercle chrétien et reprend, dans le dessein de constituer une orthodoxie sur des bases définies, la doctrine des points fondamentaux que Pajon avait inaugurée pour servir la cause de la tolérance.

L'ingénieuse théorie de Jurieu avait été bien ébranlée déjà par la réponse que lui fit Nicole en 1687[2], et surtout par la magis-

1. Nicole, *Les prétendus réformés convaincus de schisme,* 1684.
2. Nicole, *De l'unité de l'Église, ou réfutation du nouveau système de M. Jurieu.*

trale « Histoire des Variations des Églises protestantes[1] » où Bossuet met en face des constructions rapides et frêles de Jurieu des vérités historiques, méthodiquement établies, démontrant l'inanité des efforts de l'orthodoxie réformée pour se constituer une unité et un corps visible hors des voies de l'Église traditionnelle.

Traîtreusement Bayle mène son attaque au nom de l'orthodoxie menacée ; il feint de s'indigner contre Jurieu, lui reproche d'en avoir mal défendu la cause, qu'il accable lui-même tout à fait, en dévoilant ce qui était l'inéluctable vérité : c'est que, sortis par la voie du libre examen de la tradition de l'Église romaine, les réformés sont impuissants à s'arrêter logiquement à aucune orthodoxie, qu'ils se sont expropriés de la religion même et condamnés à suivre jusqu'aux extrémités dont ils ont horreur les esprits audacieux qui développent les conséquences de leurs principes.

L'Église visible de Jurieu est délimitée par l'acceptation des *vérités fondamentales*. — Mais c'est de façon tout arbitraire que Jurieu prétend déterminer les sectes qui retiennent ces vérités. Dans son Église il admet les catholiques romains : ils peuvent se sauver. C'est donc qu'il n'y a pas dans l'Église romaine de dogme qu'il soit péché mortel de croire ? Cependant les réformés ont constamment accusé les catholiques d'*idolâtrie*, qui est formellement condamnée, dans le Décalogue, par Dieu lui-même. Il faut donc dire que l'idolâtrie n'est pas, par nature, un péché mortel, comme sont l'adultère ou le meurtre, et que Dieu sauve des catholiques quoique idolâtres, parce qu'ils sont d'ailleurs bons et pieux ; s'il en damne, c'est qu'indépendamment de leur confession ils ont été impies ou criminels[2].

De l'Église romaine, que l'on passe à une autre secte, par exemple la secte socinienne. On ne s'écarte pas plus de la voie du salut *en ne croyant pas* certaines vérités fondamentales, qu'en ajoutant à ces vérités des erreurs fondamentales : il est donc frivole de prétendre qu'il soit plus aisé de faire son salut dans l'Église romaine que dans la secte socinienne[3]. Autre preuve :

1. 1688. Voir l'étude de Rébelliau : *Bossuet, historien du protestantisme.*
2. *Janua coelorum res.* Ire partie, O., t. II.
3. *Ibid.*, 2e partie, article XXVII et suiv., p. 835.

Jurieu reconnaît que dans la vraie Église il y a des méchants et des bons, et qu'on ne cesse pas d'en faire partie pour avoir commis le vol ou l'homicide : si la violation des préceptes moraux du Décalogue n'est pas une erreur fondamentale, comment admettre comme fondamentale l'erreur des sociniens, qui s'élèvent contre quelques articles de foi, persuadés qu'ils suivent ainsi la volonté de Dieu ?

Par des raisonnements de cette sorte, nombreux, subtils, d'une rigueur logique parfois approximative, Bayle successivement ouvre la porte des cieux, non seulement à toutes les sectes chrétiennes, mais à toutes les religions sans exception : mahométane, juive, païenne.

Ce mode d'argumentation permet à Bayle toutes les hardiesses de déduction : tout retombe sur Jurieu, dont il a soin de séparer la cause de celle de la réformation. Il se donne donc la joie de faire endosser à Jurieu, avec leur plus scandaleux aspect, ses propres opinions : il le fait plaider en faveur des sectes persécutées, des sociniens, dont la position à l'égard des réformés orthodoxes est identique à celle de ceux-ci à l'égard des catholiques romains. Bien plus, Jurieu lui-même établit la légitimité de l'erreur socinienne sur le dogme de la Trinité ; en effet, répondant dans sa 6e *Pastorale* à l'*Histoire des Variations,* il a nié le point de départ de l'évêque de Meaux, savoir « que c'est une preuve de fausseté et d'inconséquence si une Église varie dans l'exposition de sa foi ». La vérité divine, selon Jurieu, a été révélée par parties et d'abord imparfaitement comprise, et à l'appui de son dire il expose la doctrine de la Trinité des Pères des trois premiers siècles, doctrine fort éloignée de la pureté de celle de l'orthodoxie actuelle. Si cette méconnaissance de la vraie doctrine de la Trinité n'exclut pas de l'Église les chrétiens des premiers siècles, elle n'en saurait exclure les sociniens [1]. Rien ne pouvait toucher plus cruellement Jurieu que la lumière ainsi jetée sur la contradiction de sa réponse à Bossuet avec ses doctrines antérieures ; d'autant qu'ainsi paraissait le danger de sa position nouvelle : pour éviter le coup de Bossuet, il tombait aux mains des rationalistes et des libertins.

1. *Janua coelorum*, p. 835, 2e partie, XXVII, O., t. II.

Au terme de ses innombrables déductions, c'est la tolérance, l'universelle tolérance que Bayle montre du doigt à Jurieu, avec une épouvante feinte, comme l'écueil vers lequel le pousse irrésistiblement la logique de ses mauvais principes. La tolérance, soutenue par le dogme pernicieux des droits de la conscience errante : si c'est la bonne ou la mauvaise foi qui fait l'innocence ou le crime des croyances, ce n'est donc plus la foi qui sauve, c'est la bonne foi ; et voici la morale substituée à la vérité religieuse comme principe du salut !

A la fin de son ouvrage Bayle a soin de panser les blessures que, par amour de l'orthodoxie, il a faites : ces conséquences, que la logique tire des mauvais principes de Jurieu, l'excellent homme ne les a pas aperçues. Ce n'est pas son cœur qui s'égare dans les sentiers de la tolérance : « Ipse alienus est ut qui maxime ab eorum haeresi qui omnes religiones in via salutis esse autumant, nec desunt quibus videtur iniquiori animo laturus (si alterutra esset futura) salutem, quam ipse salvus damnationem universi generis humani. »

Il faut bien cependant substituer à la mauvaise doctrine de Jurieu une meilleure doctrine de l'Église : Bayle ne consacre à cette reconstruction que quelques lignes assez vagues. A l'Église visible de Jurieu, il oppose l'Église invisible, l'Église des élus dispersés à travers toutes les nations, toutes les communions, mais conduits et sauvés par la grâce de Jésus-Christ.

Dans l'*Histoire des Variations,* Bossuet examine fort soigneusement l'état de la question de la visibilité de l'Église chez les réformés. Il établit que toutes les confessions de foi, tous les grands synodes reconnaissent la visibilité. Claude et Jurieu l'admettent expressément dans leurs systèmes. Toutefois Bossuet estime que Claude, sentant la faiblesse de la position qu'il occupe, se laisse une porte ouverte vers l'Église invisible, quand, dans sa « *Réponse aux discours de M. de Condom* » il avoue « que Dieu peut, quand il lui plaira, réduire les fidèles à une entière dispersion extérieure, et les conserver dans ce misérable état, et qu'il y a grande différence entre dire que l'Église cesse d'être visible, et dire qu'elle cesse d'être ». Jurieu lui-même s'achemine vers la même issue, lorsqu'il élargit son Église jusqu'à accorder qu'il est possible de se sauver dans l'Église romaine et dans

toutes les Églises où est retenu le christianisme. — Puis, en manière de conclusion : « Si l'on veut maintenant savoir l'histoire et le progrès de cette opinion, la gloire de l'invention en appartient aux sociniens [1]. »

C'est vers cette issue désespérée, où les attend une si compromettante compagnie, que Bayle, après Bossuet, appelle ses coreligionnaires, comme vers le seul refuge de l'orthodoxie menacée.

Bayle se fait l'auxiliaire de Bossuet contre l'orthodoxie réformée, pour l'œuvre de destruction religieuse à laquelle maintenant de toute sa passion il s'est donné.

1. Bossuet, *Histoire des variations*, livre XV.

CHAPITRE V

SIGNIFICATION ET ISSUE DU CONFLIT

Il n'est pas un point important des doctrines de Bayle sur lequel n'ait porté de proche en proche sa dispute avec Jurieu : Principes et droits de la critique, — indépendance de la morale, — suprématie de l'intérêt moral, — autonomie et suprématie de l'autorité civile à l'égard de la religion, — immoralité du principe de la contrainte — contradictions philosophiques et morales du dogme de la Providence ; — la colère de Jurieu a tout tiré à la lumière.

Il n'a pas eu grand'peine à établir l'opposition de ces doctrines aux doctrines religieuses, à découvrir l'athéisme dissimulé par son adversaire. Mais où il a moins brillamment réussi, c'est dans la réfutation des doctrines qu'il dénonce et l'apologie de celles qu'il soutient. Il a contraint Bayle, au point de vue de la religion, à se retrancher derrière des protestations de fidélité purement verbales, dont l'insincérité paraît certaine. Mais en même temps il l'a amené à développer ses doctrines propres, à fortifier les preuves de leur vérité.

Minutoli écrivait à Bayle[1] sur le rôle de Jurieu dans la querelle alors allumée du socinianisme : « Entre vous et moi, quelque bien que M. Jurieu s'en démêle, je crois qu'il aurait mieux valu laisser cette horrible bête dans l'horreur touffue, pour ainsi dire, de ses broussailles, que de l'amener en rase campagne. » C'est une plus dangereuse bête, que Jurieu, en attaquant Bayle, a tirée de ses broussailles. Car si bien qu'il la combatte sur le ter-

1. Lettre du 25 septembre (à s. d. Gigas, *Choix de la correspondance inédite de P. Bayle*).

rain religieux, et lors même qu'il la frappe à mort, il ne détruit pas le venin qui est en elle, et qui ne s'en exhale que plus fort, corrompant, détruisant la religion par son émanation funeste. La victoire de Jurieu consiste à faire voir que les vérités démontrées des sciences, l'étude critique de l'histoire, des sociétés, des mœurs, la conscience morale léguée par l'antiquité à la civilisation chrétienne, sont ennemies mortelles des vérités de la foi.

La dispute entre Bayle et Jurieu hâte la dissolution logique de l'orthodoxie protestante. Elle dissipe l'équivoque de la notion du libre examen qui doit se résoudre logiquement soit en critique indépendante, soit en jugement moral ; l'équivoque de la notion de la foi, qui, si elle n'est pas une connaissance certaine ne peut être qu'une affirmation sincère de la conscience ; elle pousse l'orthodoxie à s'éloigner de la doctrine de l'Église visible, capable de contraindre ses fidèles, vers la doctrine de la communion purement spirituelle des élus. Elle pousse l'orthodoxie à l'aveu et à l'acceptation de toutes les « faiblesses » que dénoncent les controversistes catholiques.

Les doctrines critiques de Bayle agissent sur la foi des réformés comme un ferment de dissolution infininiment plus actif que les timides métaphysiques des sectes rationalistes ; elles préparent l'avènement d'un sens nouveau de la vérité et de la conduite, sans rapport aux formes religieuses que la sociniens se bornent à simplifier.

Dans cette querelle Bayle avait contre lui l'orthodoxie, le gros de l'Église, qui bon gré, mal gré, suivait Jurieu, son champion attitré : officiellement il succomba et fut finalement condamné. Mais il garda la sympathie entière de ses amis, et celle même de bons calvinistes qui, sans partager ses opinions, étaient choqués bien davantage par la violence des sentiments de Jurieu.

Michel Levassor, ancien prêtre de l'Oratoire, converti au protestantisme, dont l'orthodoxie et le zèle n'étaient nullement soupçonnés [1], reste avec Bayle, après la condamnation de celui-ci, en

1. On attribue parfois à Michel Levassor, avec d'aussi bonnes raisons qu'à Jurieu, *Les soupirs de la France esclave*.

termes fort amicaux. Il lui conseille de se chercher des soutiens « pendant que ses ennemis sont appliqués à soulever tout le monde contre lui[1] ».

Une lettre du pasteur Étienne Morin[2] manifeste l'esprit de l'orthodoxie modérée : Morin, membre du synode qui devait juger la querelle, mande à Bayle que, bien qu'il pût être difficile de faire un bon accord en examinant tout avec exactitude, on y parviendra sans doute cependant « à prendre les choses sur le pied qu'elle sont, et à ne pas relever des accusations qui semblent tombées dans l'oubli ».

A Genève, sans parler de Minutoli dont la cause est unie à celle de Bayle, le professeur Jean-Robert Chouet lui fait connaître ouvertement qu'il est de son parti[3]. David Constant de Rebecque le plaint, après sa condamnation, de l'injustice de sa disgrâce. Du Rondel, ancien professeur à l'académie de Sedan, ne ménage pas les épithètes au « prophète naissant et s'élevant dans son zénith avec toute sa pompe mystérieuses... C'est un vilain Démagogue et le Bourgeois de Mer qui lui trouvait la physionomie d'un crapaud n'exprime qu'imparfaitement l'idée qu'il en faut avoir, car il est véritablement le Homo inexplicabilis des Anciens[4] ».

Bayle a des alliés naturels dans les partisans des sectes rationalistes, que Jurieu poursuit, comme Bayle lui-même, de ses dénonciations : le défenseur de l'orthodoxie réformée a maille à partir avec nombre de pasteurs ou publicistes, arminiens de profession ou simplement libres d'esprit, qu'il incrimine de s'écarter des termes de l'acte de Rotterdam et de s'égarer dans les erreurs sociniennes : Saurin, ministre d'Utrecht, homme de talent et d'autorité grandissante[5], J. la Conseillère, ministre de Ham-

1. M. Levassor, lettre à B. du 3 février 1696 à s. d., Gigas, *Choix de la correspondance inédite de P. Bayle.*

2. Lettre de Morin à Bayle, du 8 juin 1694 à s. d. Gigas.

3. Lettre de Chouet à Bayle, de 1694, à s. d. Gigas.

4. Lettre de du Rondel à Bayle, de 1691 à s. d. Gigas.

5. Élie Saurin (1639-1703), pasteur, banni dès 1664, exerça son ministère d'abord à Delft, puis à Utrecht. Rationaliste modéré, il soutint contre Jurieu de 1691 à 1697 une ardente polémique. Ennemi des mystiques, comme il en témoigna lors du procès Labadie, il ne l'était pas moins des libertins. Il écrivit en 1697 contre la doctrine des droits de la conscience errante et particulièrement contre le *Commentaire philosophique* : à la doctrine baylienne de la tolé-

bourg, Jaquelot, ministre arminien de la Haye, entouré d'une grande considération, Le Gendre[1] ministre de Rotterdam, Gédéon Huet, ministre à la Haye, Papin, neveu de Pajon, auteur d'un livre où il défend le pajonisme[2], Leclerc, Basnage de Beauval.

Mais la plupart de ces hommes se souciaient peu de se compromettre en mêlant leur cause à celle de Bayle, qu'ils sentaient déjà différente de la leur. C'est ainsi que Leclerc, remerciant Bayle des éloges que celui-ci lui a décernés en plusieurs endroits, exprime la crainte que cela même ne lui attire la colère de Jurieu : « Il y a tant de gens malins dans le monde, et votre Picrochole, que vous avez si bien étrillé, a tant de canaille à sa suite, qui ne peut souffrir que l'on mette bas cette bête apocalyptique, que j'ai peur de leur devenir plus odieux à cause de cela[3]. »

En Saurin Bayle trouve un puissant allié, mais pour l'offensive seulement. Saurin profite des attaques poussées par Bayle pour presser à son tour Jurieu sur la morale, la grâce, le fondement de la foi.

Mais deux hommes seulement ont mis la main à la plume pour la défense du philosophe ; l'un, Gédéon Huet, beau-frère de Jacques Lenfant, accusé d'hérésie par le farouche inquisiteur de Rotterdam qui réussit à le faire suspendre quelque temps de ses fonctions de pasteur[4].

L'autre Basnage de Beauval, frère de Jacques Basnage, rédacteur de l' « *Histoire des ouvrages des savants* », l'un des esprits du temps les plus proches de celui de Bayle par sa hardiesse frondeuse ; Beauval ayant mis dans son journal l'extrait d'une lettre où il était dit que l'*Avis aux réfugiés* se réimprimait à Paris, il n'en fallut pas plus à Jurieu pour faire de lui le complice du

rance, il oppose une doctrine de tolérance mitigée, répudiant toute violence au nom de la charité chrétienne et de l'intérêt bien compris de la vérité religieuse.

1. Le Gendre, accusé par Jurieu d'être l'auteur d'un écrit sur les petits prophètes du Dauphiné et d'entretenir des correspondances en France, se défendit vigoureusement. Il cita lui-même Jurieu devant le synode et y fit, avec son assentiment, lacérer son acte d'accusation.

2. *La foi réduite à ses véritables principes et renfermée dans ses justes bornes*, 1687. Bayle avait fait une préface à cet ouvrage, dont il assuma l'impression. Papin, condamné par le synode, abjura entre les mains de Bossuet.

3. Lettre de Le Clerc à Bayle, du 10 janvier 1697 (à s. d. Gigas).

4. Huet écrivit un pamphlet anonyme intitulé *Lettre d'un ami de M. Bayle aux amis de M. Jurieu.*

philosophe. Il se heurtait à forte partie : Beauval le fit sommer par notaire d'avoir à faire la preuve du fait qu'il dénonçait : Jurieu recula. Puis, Beauval publia une lettre sur les différends de M. Jurieu et de M. Bayle, où il démontra qu'à regarder les choses du côté de l'honnête homme et des devoirs de la société civile, M. Jurieu ne pouvait sauver l'indignité de son procédé envers M. Bayle[1].

Jurieu ne trouva pour le seconder personne parmi les notables du parti ; quelques réfugiés obscurs, ses créatures, travaillèrent sous sa direction à des écrits anonymes[2].

Mais Jurieu, représentant de l'orthodoxie, avait en sa faveur l'esprit de corps qui contraignait les synodes à suivre d'autres sentiments que les sentiments individuels de leurs membres ; officiellement sa ténacité finit par triompher.

Bayle avait le premier, lors de l'apparition de « *l'Examen d'un libelle* », fait appel aux magistrats. « Je déclare ici publiquement ce que j'ai été dire à M. le Grand Baillif de cette ville : c'est que si mon accusateur veut entrer en prison avec moi, et subir la peine qui lui sera due, si je ne suis pas coupable, je suis tout prêt à y entrer[3]. »

La *Cabale chimérique* fournit à Jurieu l'occasion de porter plainte à son tour. Le ton de sa requête fait avec celui de la requête de Bayle un curieux contraste : « Le sieur Jurieu, qui a l'honneur de défendre la cause de Dieu depuis tant d'années, et par tant de travaux, demande justice à Vos Seigneuries, d'un libelle horrible composé par le sieur Bayle, où ledit Bayle le traite comme un fripon, un scélérat, un fourbe, un calomniateur, un méchant homme ; et où il traite les princes qui ont secoué le joug du papisme de scélérats et d'assassinateurs, et dit plusieurs autres choses infamantes contre la réformation. Le sieur Jurieu implore la protection de son innocence, et que ledit livre

1. Desmaizeaux, *Vie de M. Bayle*, p. XLIX.
2. *Lettre écrite à M. B., professeur en philosophie et en histoire à Rotterdam, sur la Cabale chimérique. Courte réfutation de la lettre écrite en faveur du sieur Bayle pour la défense de la Cabale chimérique. Remarques générales sur la Cabale chimérique de M. Bayle. Le Philosophe dégradé, pour servir de suite aux Remarques générales*, etc...
3. *Cabale chimérique*, O., t. II, p. 631 *a*.

soit défendu, lacéré et déchiré, l'auteur puni ainsi qu'il appartient pour des injures si atroces; et qu'il soit permis audit sieur Jurieu de se défendre en public, promettant pourtant de le faire avec la modestie et la modération chrétienne ; et que défenses soient faites au sieur Bayle de plus composer d'autres livres contre le sieur Jurieu[1]. »

Les bourgmestres renvoyèrent dos à dos les deux plaignants, leur faisant défense de rien récrire l'un contre l'autre qui n'eût été examiné par un arbitre; défense qui d'ailleurs ne fut observée d'aucune part.

Jurieu se retourna alors vers les autorités ecclésiastiques, et s'efforça de faire suivre par le Consistoire de Rotterdam son accusation d'athéisme. Mais le Consistoire ne tenait pas à ouvrir d'office le procès ; Jurieu lui-même, paraissant redouter la discussion ouverte avec son vigoureux adversaire, ne se décidait pas à prendre officiellement le rôle d'accusateur. Il laissa passer un synode sans intervenir.

Il préféra, au printemps de 1691, négocier en secret avec les membres du Consistoire flamand de la ville, ministres de peu de science et malintentionnés à l'égard du parti des Grands Pensionnaires. Sur la vue d'une version flamande faite par Jurieu de divers extraits du livre des comètes, ce Consistoire fit demander aux bourgmestres de Rotterdam d'ôter sa pension et le droit d'enseigner à un homme dont les doctrines ne pouvaient avoir qu'un effet pernicieux sur la jeunesse.

Cette intervention décida-t-elle les magistrats? Bayle l'a cru. Cependant Desmaizeaux, son historien[2], est d'avis que Bayle ignora lui-même la véritable source de sa disgrâce, et qu'il faut la chercher plus haut, dans la volonté expresse du roi Guillaume lui-même. Des négociations clandestines au sujet de la paix ayant été découvertes en Hollande, Guillaume se ressouvint de l'affaire du Projet de Paix Goudet, et du rôle qu'en cette affaire Jurieu avait attribué à Bayle; décidé à réprimer toute tentative de jeter dans la population l'idée et le désir de la paix, il ordonna aux magistrats de Rotterdam de lui ôter sa charge et sa pension; ce

1. Cité par Desmaizeaux, *Vie de M. Bayle*, p. XLVI.
2. Desmaizeaux, *Vie de M. Bayle*, p. LX et suiv.

qui fut fait, le 30 octobre 1693, sans que l'intéressé eut été appelé à se défendre, ni même informé du motif véritable de l'arrêt qui le frappait.

Ce coup atteignit rudement Bayle dans ses intérêts matériels[1], mais en même temps il le libéra d'une charge peu accordée à sa forme d'esprit, et dont il souffrait sans y réussir de façon éminente. Il supporta sa disgrâce avec une belle tranquillité : « Je l'ai reçue — écrit-il à Minutoli — comme doit faire un philosophe chrétien, et je continue, Dieu merci, à posséder une âme dans une grande tranquillité. La douceur et le repos dans les études où je me suis engagé et où je me plais seront cause que je me tiendrai dans cette ville, si on m'y laisse, pour le moins jusqu'à ce que mon Dictionnaire soit achevé d'imprimer ; car ma présence est tout à fait nécessaire au lieu où il s'imprime. Du reste, n'étant amateur ni du bien, ni des honneurs, je me soucierai peu d'avoir des vocations, et je n'en accepterais pas quand bien même on m'en adresserait. Je n'aime point assez les conflits, les cabales, les entre-mangeries professorales, qui règnent dans toutes nos Académies. « Canam mihi et Musis. »

1. « Par cette double défense d'enseigner en public et en particulier », écrit-il à son cousin de Naudis (Lettre citée par Desmaizeaux p. LXI), « on m'a bouché les deux sources de ma subsistance. Je n'ai jamais eu un sou de mon patrimoine, jamais eu l'humeur d'amasser des biens, jamais été en état de faire des épargnes. Je me fondais sur ma pension que je croyais devoir durer autant que ma vie, mais je vois à cette heure qu'il n'y a rien de ferme en ce monde. Vous pouvez juger que j'avais de grandes raisons de m'inquiéter pour l'avenir dans un pays où il fait cher vivre. Mais par la grâce de Dieu, je n'ai encore senti nulle inquiétude, mais une parfaite résignation aux ordres d'en haut. »

Au témoignage de B. de Beauval, Bayle ne se trouvait cependant pas dans l'indigence. « Loin de là, d'ailleurs, sa tempérance et sa sobriété suffisaient à tout, de sorte qu'avec peu il ne manquait de rien. »

DEUXIÈME PARTIE

raient de précisions nécessaires. Mais ces ouvrages sont relatifs au *Dictionnaire,* dont ils défendent ou développent les doctrines principales; ils ne marquent aucune évolution nouvelle de pensée, aucun changement d'attitude, ou de stratégie.

A partir de la publication du *Dictionnaire,* l'œuvre de Bayle se développe sans évoluer; ses expositions successives sont logiquement contemporaines. D'ailleurs l'activité tout entière de l'homme est concentrée et manifestée dans ses livres : de sorte que l'exposition logique de ses doctrines enveloppe désormais tout ce qu'il importe de savoir de l'histoire de sa pensée et de sa vie.

« Canam mihi et musis. » Ces mots pourraient servir d'épigraphe au *Dictionnaire.*

Le *Dictionnaire,* dans le désir de Bayle, est une retraite où il s'enferme, qu'il se meuble à son gré, où il organise sa vie.

Ses ennemis l'ont bien méconnu, d'avoir pensé que le désir d'un paiement en argent ou en honneurs ait pu inspirer sa conduite dans l'affaire de l'*Avis aux réfugiés.*

De son désintéressement, de son attachement unique aux études, il donne maintenant les preuves les plus manifestes. Il élude la demande que des conseillers de la Régence de Rotterdam lui adressent avec insistance, de se charger de l'éducation de leurs enfants[1]. Il refuse la condition avantageuse que le comte de Guiscard lui offre en France dans sa maison, lui garantissant liberté et sécurité[2]. Il refuse la libéralité qu'un grand seigneur, ministre d'Angleterre, lui fait proposer en échange de la dédicace du Dictionnaire[3] Il ne veut rien aliéner de son indépendance; il préfère à tout la vie tranquille de labeur, qu'il s'est organisée à Rotterdam, et ne veut pas risquer de troubler ses études en rompant les habitudes qui leur sont étroitement liées. Et néanmoins, calomnié auprès d'un ministre du roi Guillaume[4] menacé par les intrigues de ses ennemis d'être expulsé des 17

1. Desmaizeaux, *Vie de B.*, p. LXIII.
2. *Ibid.*
3. Le duc de Shrewsbury. *Ibid.*, p. LXVII.
4. Mylord Sunderland. — Bayle dut à l'intervention de son disciple et ami, le comte de Shaftesbury, de ne pas éprouver de nouvelles disgrâces. V. Desmaizeaux, p. XCVIII.

provinces, il refuse de s'abaisser à des louanges de soumission qu'on lui demande. Toute sa conduite est empreinte d'une modération tranquille et digne, d'un désintéressement naturel et sans éclat, de la simplicité et de la modestie dont s'accompagne le plus souvent le véritable esprit scientifique.

Esprit scientifique : le mot est exact, quoique Bayle soit resté étranger aux sciences proprement dites constituées en son temps. Mais s'il n'a été ni mathématicien, ni physicien, il a porté dans les études qui furent les siennes, l'histoire, les systèmes d'idées, les religions, l'esprit d'où naîtront plus tard les sciences relatives à ces objets : la curiosité désintéressée, objective, le désir de l'exactitude absolue, l'abnégation des solutions immédiates et personnelles, le sentiment de la collaboration des efforts des savants[1].

Dans la forme du Dictionnaire, Bayle a trouvé ce qui convenait le mieux à sa vocation mentale. Les *Nouvelles de la République des lettres* avaient été un cadre trop étroit pour les disputes érudites ; l'obligation de s'en tenir aux sujets des livres nouveaux et de s'en faire uniquement le rapporteur laissait trop peu de champ aux recherches personnelles. Les ouvrages de discussion théologique ou même de philosophie étaient un terrain trop exposé au vent des disputes.

Un Dictionnaire est un cadre élastique, extensible indéfiniment en tout sens. Il convenait admirablement à un esprit qui s'attachait aux études avec trop d'objectivité pour construire des systèmes à la façon des théologiens et des métaphysiciens, mais qui n'avait pas poussé assez loin ses investigations pour se constituer un domaine défini de recherches et mettre au jour une œuvre une dans son sujet, dogmatique dans sa forme.

De plus, obligé désormais à la plus grande prudence[2], et voulant toutefois manifester sa pensée, il pensait avoir trouvé une

1. V. préf. de la 1re édit. *Dictionnaire*, t. I, p. x. — Bayle y fait l'apologie des compilateurs.

2. « D'ailleurs je vous dirai franchement que si j'avais voulu tourner ma plume du côté que vous me croyez le plus avantageux, je me serais vu dans la nécessité, ou de déplaire à certaines gens que la prudence ne veut pas que l'on irrite, ou de me déplaire à moi-même » (*Dissertation à du Rondel*, en tête du *Projet d'un dictionnaire critique*. *Dictionnaire*, t. V, p. 698).

forme d'expression propre à le mettre à couvert des attaques des passionnés. Fait-on des pamphlets contre un Dictionnaire?... Il avait l'impression, d'ailleurs illusoire, de s'enfoncer en ses notes, comme en des grottes profondes où les combats de la terre ne viendraient plus le troubler[1].

La forme du Dictionnaire, d'ailleurs, était alors en faveur. Des travaux de ce genre existaient déjà dont le plus récent et le plus célèbre était le Dictionnaire historique de Moreri[2].

Ces recueils ne remplissent pas à cette époque les fonctions à laquelle sera destinée, un demi-siècle plus tard, l'Encyclopédie. Ce sont des dictionnaires d'étude plutôt que des dictionnaires de résumé et de synthèse.

En un temps où les études historiques ne figurent que fort peu sur les programmes d'enseignement, où les recherches érudites

1. « Mais si un homme tout à fait laïque comme moi et sans caractère, débitait parmi de vastes recueils historiques et de littérature quelque erreur de religion ou de morale, on ne voit point qu'il fallût s'en mettre en peine. Ce n'est point dans de tels ouvages qu'un lecteur cherche la réformation de sa foi. On ne prend point pour guide dans cette matière un auteur qui n'en parle qu'en passant, et par occasion, et qui par cela même qu'il jette ses sentiments comme une épingle dans une prairie, fait assez connaître qu'il ne se soucie point d'être suivi. Les erreurs d'un tel écrivain sont sans conséquence, et ne méritent point que l'on s'en inquiète. C'est ainsi que se comportèrent en France les Facultés de théologie par rapport au livre de Michel de Montaigne. » *Dictionnaire*, t. V. Éclaircissements, p. 715.

Il est fort possible que Bayle, tout en se retirant de la lutte ouverte, ait continué encore, de façon anonyme, ses efforts pour amener une détente immédiate de la persécution et des troubles intérieurs de France. On lui attribue une *Requête présentée au Roy de France par les protestants qui sont dans son Royaume, que l'on a contraints ci-devant d'embrasser la religion romaine*. La Haye, 1697. Cette pièce paraît tout à fait conforme aux habitudes de pensée et d'expression de Bayle.

2. La 1re édition du Moreri, en un seul in-folio, parut en 1670. En 1681 il y en eut une 2e édition en 2 volumes dont le premier seul put être achevé par Moreri. Cet ouvrage, antécédent immédiat du *Dictionnaire* de Bayle, contient des biographies de personnages de la Bible, de souverains, d'hommes d'Etat, de capitaines de tous les temps et de tous les pays, d'hommes de lettres et de philosophes : « Il fait aussi remarquer les plus importants traités des auteurs, les opinions particulières des philosophes, et les principaux dogmes des hérésiarques » (dans le titre de l'édition de 1681). Il contient en outre des renseignements sur la géographie et la mythologie. — Moreri prend la matière de ses articles où il la trouve le plus commodément, sans guère chercher à contrôler ses sources. Néanmoins il fait suivre chaque article d'une courte notice de références bibliographiques.

sont rares, et d'ailleurs trop rebutantes, les « honnêtes gens » éprouvent le besoin de se renseigner rapidement sur des connaissances dont la nouveauté est encore piquante.

L'Histoire est une nouveauté ; tous les morceaux en sont bons ; le Dictionnaire permet de la parcourir ça et là, au gré du désir, au lieu de s'attacher péniblement aux recherches particulières d'un auteur ou de parcourir les à peu près sans particularité des résumés du temps.

Nous connaissons avec précision la conception propre que Bayle se fit d'abord d'un Dictionnaire par le premier essai qu'il en donna au mois de mai 1692. Il publia à cette époque un ouvrage dont la préparation, dérangée par les nécessités de ses polémiques, l'occupait depuis 1690, et qui portait le titre de « *Projet et fragment d'un Dictionnaire critique* ». Dans la préface, adressée à du Rondel, il définit ainsi l'idée de son ouvrage : « Je me suis mis en tête de compiler le plus gros recueil qu'il me sera possible des fautes qui se rencontrent dans les Dictionnaires, et de ne me pas renfermer dans ces espaces, quelque vastes qu'ils soient, mais de faire aussi des courses sur toutes sortes d'auteurs, quand l'occasion s'en présentera[1]. » Les fautes dont il s'agit sont des fautes de fait, non de droit. L'auteur ne saurait donc être controversiste, ni s'inquiéter des opinions de philosophie ni de théologie[2]. Grâce à ce recueil de fautes, à ce Dictionnaire critique, l'on pourra être assuré si ce que l'on trouve dans les autres Dictionnaires, et dans toute sorte de livres, est véritable. Ce Dictionnaire sera « la pierre de touche des auteurs », ou pour parler plus précieusement « la Chambre des assurances de la République des lettres[3] ».

1. Dissertation à du Rondel. *Dictionnaire*, t. V, p. 698.
2. *Ibid.*, p. 713.
3. *Ibid.*, p. 702-703.

Il est curieux de rapprocher l'idée que donne Bayle de son *Dictionnaire* et celle que donne R. Simon de son *Histoire critique du Vieux Testament* : « C'est l'histoire critique de la Bible et des versions principales qui en ont été faites, tant par les Juifs que par les Chrétiens. A quoi j'ai ajouté le projet d'une nouvelle traduction de la Bible, après avoir marqué les défauts de la plupart de celles qui ont été faites jusqu'à présent. Enfin j'ai fini cet ouvrage par une critique des meilleurs commentaires sur l'Écriture sainte, afin qu'on ne soit

L'idée et le goût de la précision historique, Bayle les a manifestés dès le début de sa carrière, et notamment dans la *Critique de Maimbourg* : maintenant il met cette idée en action devant les yeux du public. Le but du *Projet de Dictionnaire critique* est de donner au public l'idée de l'exactitude historique, de sa possibilité, des moyens de l'atteindre, de son importance.

L'exactitude du fait doit être recherchée pour elle-même indépendamment de l'intérêt propre du fait : pour la science aucun détail n'est vain, aucune erreur n'est négligeable : « L'on trouvera fort étrange que je m'amuse à censurer de petites choses où le manque d'exactitude est comme insensible. J'ai mes raisons pour cela, Monsieur ; j'ai bien prévu ce qu'on en dirait, et que le *minutissimarum rerum minutissimus sciscitator* ne me serait pas épargné : j'ai jugé néanmoins qu'il fallait mépriser ces railleries et remarquer jusqu'aux moindres fautes ; car plus on critique de choses avec raison, plus on montre combien il est difficile d'être parfaitement exact. Or en portant si haut l'idée de la parfaite exactitude, on engage les auteurs à être plus sur leurs gardes, et à examiner tout avec un extrême soin. L'homme n'est que trop accoutumé à demeurer au deça des règles ; il faut donc les reculer le plus qu'on peut, si l'on veut qu'il joigne de près le point de la perfection. Outre cela, cet ouvrage pouvant servir à ceux qui voudront composer un Dictionnaire historique bien correct, à quoi il serait très nécessaire qu'on travaillât, j'ai dû descendre dans le détail avec quelque sorte de précision, et si l'on veut même, avec un peu de chicanerie. Ce n'est point par inclination que je vétille, c'est par choix ; et l'on m'en devrait tenir compte, puisque c'est en quelque manière se sacrifier à l'utilité de son prochain. On prend une route qui n'est pas celle de la louange, et on le fait pour ramener les autres à la véritable justesse : n'est-ce pas un grand sacrifice[1] ? »

Est-il possible de parvenir, dans la connaissance des faits historiques, à la certitude scientifique ? — Bayle n'a pas changé d'avis sur ce point[2] depuis la critique de Maimbourg, mais son

pas seulement instruit du texte des Livres sacrés, mais de la manière dont on doit les expliquer. » (R. Simon, *Vieux Testament*, p. 2.)

1. Dissertation à du Rondel. *Dictionnaire*, t. V, p. 707.

2. V. *supra*, p. 94 et suiv.

affirmation est plus catégorique : « Je soutiens que les vérités historiques peuvent être poussées à un degré de certitude plus indubitable, que ne l'est le degré de certitude à quoi l'on fait parvenir les vérités géométriques, bien entendu que l'on considérera ces deux sortes de vérités selon le genre de certitude qui leur est propre[1]. » En effet, les mathématiques n'ont de certitude que par rapport à notre imagination qui en établit les principes, sans que nous puissions rien savoir de la réalité de ses objets hors de nous. Au lieu qu'en histoire on ne se propose jamais que d'établir ce qui est apparu en un certain temps à tous les hommes[2]. « Ainsi il est métaphysiquement plus certain que Cicéron a existé hors de l'entendement de tout autre homme, qu'il n'est certain que l'objet des mathématiques existe hors de notre entendement. »

Mais y a-t-il un profit important à atteindre l'exactitude parfaite dans la connaissance des faits historiques? — D'abord, remarque Bayle avec sagesse, il est de fait que le public lettré attache de l'importance à la précision des recherches historiques. Sans doute, si l'on était parfaitement raisonnable, on ne s'occuperait que du salut éternel : mais l'homme n'est pas parfait... On s'est donc charmé au XVIe siècle d'étudier les vieux historiens, de discuter leurs témoignages. Au XVIIe siècle, quoiqu'on en dise, ce goût est demeuré, s'est développé. « Pour un chercheur d'expériences physiques, pour un mathématicien, vous trouverez cent personnes qui étudient à fond l'Histoire et ses dépendances ; jamais la science de l'Antiquariat, je veux dire de l'étude des médailles, des inscriptions, des bas-reliefs, etc..., n'avait été cultivée comme elle l'est présentement. A quoi aboutit-elle? A mieux établir le temps où certains faits particuliers sont arrivés ; à empêcher qu'on ne prenne une ville ou une personne pour une autre, à fortifier des conjectures sur certains rites des Anciens[3]... » Le gros du public dédaigne ces résultats ; mais de grands hommes y attachent beaucoup de prix.

A vrai dire, Bayle ne s'explique pas de façon bien précise sur

1. Dissertation à du Rondel, p. 711.
2. *Ibid.*, p. 712. Bayle se réfère à ce qu'a dit de la certitude historique Huet dans la préface des *Démonstrations évangéliques*.
3. *Ibid.*, p. 708.

les raisons de l'importance de pareils résultats. Il ne peut alléguer ce qui sans aucun doute est dans sa pensée, à savoir que l'exactitude historique est seule capable de faire évanouir les fantômes des dogmes autour desquels on lutte, des prétendues traditions, des fausses imputations qui enveniment les querelles de partis... Il se borne à mettre en avant la jouissance naturelle que goûte l'esprit dans la connaissance des faits, l'utilité des exemples et des maximes tirés des histoires anciennes, l'utilité morale d'apprendre à devenir plus circonspect à juger du prochain, à ne pas croire légèrement ce qui s'imprime : n'est-ce pas le nerf de la prudence que d'être difficile à croire ?

Un Dictionnaire critique montrant « à tas et à piles » les faussetés dont les livres sont remplis est propre à mortifier l'orgueil de l'homme : « Une infinité de gens de lettres, les esprits les plus pénétrants et les plus sublimes, ont pris à tâche pendant plusieurs années d'éclaircir l'antiquité. Cette tâche de MM. les critiques, ayant pour objet les actions de quelques hommes, devait être plus facile que celle des philosophes, qui a pour objet les actions de Dieu : cependant les critiques ont donné tant de preuves de l'infirmité humaine, qu'on peut composer de gros volumes de leurs faussetés. Ces volumes peuvent donc mortifier l'homme du côté de sa plus grande vanité, c'est-à-dire du côté de la science. Ce sont autant de trophées, ou autant d'arcs de triomphe érigés à l'ignorance et à la faiblesse humaine [1]. »

Le but que Bayle vise très consciemment, c'est de répandre dans le public lettré l'idée et la méthode d'une science historique dont il a longuement médité le caractère et la portée.

L'histoire, telle qu'il la conçoit, telle que quelques critiques et antiquaires en ont déjà donné de trop rares exemples, est fort différente de l'histoire telle que la concevaient les historiens antiques, que la plupart des historiens modernes se piquent d'imiter. Les historiens de l'antiquité s'attachent à donner des tableaux synthétiques, où la beauté des figures, l'intérêt du drame soient mis en relief par l'élégance concise du style. Bayle ne condamne pas ces qualités littéraires, mais il veut que l'on mette

1. Dissertation à du Rondel, p. 712.

en première ligne d'importance la précision du détail : « Les anciens historiens avaient tellement pour maxime de ne rapporter que le gros des choses, qu'ils ne fournissent guère de lumières par rapport à certains petits détails. Leur maxime est très bonne, mais il y a un art de spécifier les faits en peu de mots en passant, qui serait d'un grand usage, si on le voulait, si on le savait pratiquer[1]. »

L'histoire qu'il conçoit est une science des faits humains établis par la critique. Ce n'est pas l'œuvre brillante où éclatent les dons d'un écrivain ; c'est l'œuvre patiente, indéfiniment retouchée à laquelle collaborent tous ceux qui, doués des qualités de jugement et de caractère indispensables pour atteindre la vérité[2], savent se soumettre à la discipline d'une sévère méthode.

Bayle n'a pas la prétention de donner une œuvre achevée, mais, par quelques spécimens, l'idée d'une méthode : « Pour ces savants dont l'érudition dans les matières de faits est proportionnée à l'application infatigable, que leur tempérament robuste leur a permise, je vous déclare, Monsieur, que je ne prétends pas avoir empiété sur leurs droits, et qu'au contraire je ne me propose que de leur fournir un essai ou une ébauche qui puisse en déterminer quelques-uns à perfectionner ce plan et à grossir de plusieurs volumes ce dictionnaire critique. Je consens de bon cœur qu'on dise de moi à cet égard ce qui fut dit à Varron, sur les matières de philosophie ; qu'il en avait assez dit pour en faire naître l'envie, mais non pas pour en donner la connaissance... Je ne me propose que d'indiquer un dessein à ceux qui auraient la capacité d'en fournir l'exécution : et afin qu'ils puissent mettre la main à l'œuvre d'autant plus tôt, je me hâterai le plus qu'il me sera possible de publier mon ébauche qui ne contiendra qu'un in-folio[3]. »

1. *Dictionnaire*, t. I, article *Archelaüs*, p. 430 *a*.

2. « L'Histoire, généralement parlant, est la plus difficile de toutes les compositions qu'un auteur puisse entreprendre, ou l'une des plus difficiles. Elle demande un homme qui ait un grand jugement, un style noble, clair et serré ; une conscience droite, une probité achevée, beaucoup d'excellents matériaux, et l'art de les bien ranger, et sur toutes choses la force de bien résister aux instincts du zèle de religion qui sollicitent à décrier ce qu'on juge faux et à orner ce qu'on juge véritable. » (*Dictionnaire*, t. III, article Renaud, p. 864 *a*).

3. Dissertation à du Rondel. *Dictionnaire*, t V, p. 699.

Le « *Projet d'un Dictionnaire critique* » répond bien au dessein que l'auteur se propose. La plupart des articles dont il est composé[1] sont choisis de manière à ce que le sujet traité, par lui-même sans intérêt éminent, permette que l'attention soit retenue par la méthode.

Bayle s'attache à rétablir à travers les assertions des auteurs la vérité historique[2]. Il dissout en les expliquant les fausses traditions. En remontant aux origines, en critiquant les interprétations des auteurs[3] il explique les variantes d'un même récit, fixe les divers sens d'un mot[4].

Bayle, en se consacrant à une tâche exclusivement scientifique, s'écarte en apparence des voies qu'il avait auparavant suivies ; il semble renoncer à l'action. En réalité, il n'en est rien : il y a évolution, mais continuité parfaite dans son œuvre.

Jeté par les circonstances dans la polémique religieuse, il avait cherché une adaptation religieuse à sa pensée, la formule pratique capable de modifier l'esprit des partis religieux de manière à les rendre moins nuisibles. Plus conscient de l'originalité de sa pensée, ayant d'ailleurs appris à ses dépens qu'il avait tenté une tâche impossible, il y a renoncé, mais sans renoncer ni à la pensée, ni à l'action. Seulement il a changé ses moyens. Précédemment il avait dissimulé les sources de sa pensée, la mé-

1. Ces articles sont les suivants : Achille. Arnauld (Antoine). Arragon (Jeanne). Balbus-Brutus (Junius). Cassius. Cassius Viscellinus. Cassius Longinus. Cassius Severus. Cassius Hemina. Cassius Longinus (Caïus). Digression concernant les libelles diffamatoires. Catius. Comenius. Erasme. Guebriant (la maréchalle de). Hippomanes. Jour. Loges (Mme des). Seymour (Anne, Marguerite et Jeanne). Fouchet (Marie). Zeuxis.

2. V. par exemple les discussions critiques de l'article *Arnauld*, où Bayle rétablit la vérité des faits de la vie de ce docteur à travers les controverses passionnées où il fut engagé toute sa vie, les articles Cassius où il s'attache à débrouiller, en 65 pages, l'identité et la personnalité des membres marquants de la famille Cassius. — La « Digression sur les libelles diffamatoires » est introduite comme un problème de critique : « Je voudrais savoir de quelles raisons l'empereur Auguste se servit pour envelopper les libelles diffamatoires sous le crime de lèse-majesté » (Projet, p. 186).

3. V. notamment l'article Hippomanes, où Bayle fait la critique d'un préjugé traditionnel sur des questions relatives à des phénomènes naturels aisément vérifiables par l'expérience.

4. V. notamment l'article *Jour*.

thode d'investigation critique de la vérité, la vision positive de l'homme et de la vie qui inspiraient ses écrits et ses actes de polémique : il fait maintenant le contraire. Il ne présente plus au public des solutions pratiques, les accommodements de la tolérance, mais il lui livre sa méthode de pensée, il l'invite à suivre pas à pas les démarches qui l'on conduit lui-même à de telles solutions.

Aussi, sous l'apparence d'une docilité complète, d'une sorte de dilettantisme sceptique qui a fait illusion, Bayle est-il en réalité, dans la dernière période de sa carrière, plus radical dans ses négations, plus original dans ses affirmations qu'il n'avait été encore. Il répand sur le monde les poisons dont il s'est lui-même nourri : la critique et la notion positive de la vérité.

Dans son *Dictionnaire historique et critique* dont la première édition parut en 1697[1], Bayle n'a pas suivi tout à fait le plan dont il avait donné l'échantillon en publiant son projet de 1692[2]. Par cette publication, il se proposait surtout, nous

1. Cette première édition est en 2 volumes in-folio. En 1702, Bayle donna une 2e édition, considérablement augmentée, en 4 volumes. Dans cette 2e édition, il a fait les retranchements et corrections qui lui furent imposés par le Consistoire de l'Église wallone de Rotterdam qui examina le *Dictionnaire* en 1698 ; c'est ainsi que le fameux article David fut tronqué des deux tiers et complètement remanié. Mais le public n'y trouvant pas son compte, les libraires durent imprimer à part les articles changés dans le corps de l'ouvrage ; et ils en firent une plaquette qui était vendue en même temps que le *Dictionnaire*. Les parties supprimées furent rétablies à leur place primitive dans les éditions postérieures à la mort de Bayle.

2. Nous sommes étonnés de la rapidité avec laquelle Bayle fit son *Dictionnaire*. Mais cette promptitude n'est qu'apparente. En réalité le *Dictionnaire* ne paraît pas avoir coûté à son auteur une très grande peine au moment où il l'écrivait, car il se bornait, pour beaucoup de matières, à mettre en ordre des notes compilées depuis fort longtemps.

Dès sa jeunesse Bayle avait été un compilateur. Il fit des *recueils* de ses lectures jusqu'au moment où il commença d'écrire pour le public (Desmaizeaux, *Vie de M. B.*, p. cv). Dans la liste qu'il laissa à son cousin de Bruguière et dont Desmaizeaux nous a conservé le catalogue, figurent des recueils de lectures qui furent sans aucun doute les matériaux principaux du *Dictionnaire* :

« *Collectanea quaedam ad Chronologiam, Geographiam, et Historiam pertinentia.* »

Lectiones Historicae. « Ces leçons, nous dit Desmaizeaux, composent un corps d'histoire, à commencer depuis la création du monde jusqu'aux empereurs

dit-il, de tâter le goût du public : l'expérience n'ayant pas répondu à son attente, il changea sa manière en conséquence. Sans nul doute aussi se rendait-il bien compte, qu'un Dictionnaire purement correctif ne pouvait être qu'un échantillon méthodologique : les quelques articles du *Projet* suffisaient à donner clairement l'idée de la méthode critique ; dans le Dictionnaire même, il voulut se donner de l'aise, autant « qu'attraper mieux le goût du public. »

Au lieu de prendre texte dans un auteur dont il relève les fautes, Bayle dans le Dictionnaire se fait à lui-même un canevas historique dont il institue la critique : « J'ai divisé ma composition en deux parties : l'une est purement historique, un narré succinct des faits : l'autre est un grand Commentaire, un mélange de preuves et de discussions où je fais entrer la censure de plusieurs fautes, et quelquefois même une tirade de réflexions philosophiques. » A la critique des faits, il ajoute donc la critique des systèmes de pensée. De là un ouvrage plus disparate que le *Projet,* mais plus expressif aussi de la pensée de son auteur ; pratique dans son but, scientifique dans sa démarche.

romains. Les fautes de chronologie des auteurs y sont marquées, et les points les plus difficiles de l'histoire y sont éclaircis » (Desmaizeaux, p. cv).

Lectiones philosophicae. « Ces leçons de philosophie sont mêlées de plusieurs traits d'érudition, Spinoza y est vivement réfuté » (Desmaizeaux, *ibid.*).

Abrégé des vies des hommes illustres de Plutarque, sur la traduction d'Amiot, avec des recueils ou extraits de l'Histoire romaine qui servent à lier les vies des illustres Romains, « de sorte que remplissant par les autres historiens les vides qui se trouvent dans Plutarque, M. Bayle a fait un corps complet d'histoire romaine » (*Ibid.*).

Indice historique. « C'est un recueil de tout ce que M. Bayle lisait de curieux et de remarquable touchant l'histoire. Il est commencé dès l'an 1672. Les matières y sont distinguées par chapitres, et rangées par ordre alphabétique » (*Ibid.*).

Jugements, ou Journal de littérature. « Ce recueil contient des réflexions critiques sur les livres qu'il avait lus, et celles qu'on lui avait communiquées par lettres ou de vive voix » (*Ibid.*).

L'*Indice historique* est vraisemblablement la source principale du *Dictionnaire.* Par son titre et ce qu'en dit Desmaizeaux, on voit qu'il en est la préparation directe, et comme l'ébauche. Les lectures de Bayle étaient méthodiques en ce sens qu'il en compilait et classait soigneusement les extraits en même temps que les idées s'en gravaient dans son excellente mémoire : en écrivant le *Dictionnaire,* il ne fit que renouer des habitudes de travail interrompues par sa production polémique.

En réalité, Bayle n'a pu ni voulu, en s'éloignant de la forme des livres de controverse, renoncer à l'action, dont le goût est aussi vif en lui que celui de la science : il ne se résigne pas à laisser à d'autres le soin de tirer de la méthode critique les résultats pratiques auxquels elle doit conduire. Dans la bigarrure du *Dictionnaire* il glisse, dissimule en les laissant voir aux yeux avertis les vérités qu'il tient à établir et à faire entendre; il fait porter sa critique sur les questions qui n'ont pas cessé de le passionner.

Mais il le fait avec une prudence que les circonstances justifient bien : et il est aise de noyer dans une quantité de matières, qui ne sont que des sujets indifférents de recherches historiques, les points dont la discussion, odieuse à beaucoup, donnerait prise à ses ennemis.

Ces points mêmes il les traite désormais avec la circonspection la plus grande : c'est une caractéristique du *Dictionnaire* que nulle part la pensée de Bayle n'est plus enveloppée, plus masquée d'affirmations contradictoires.

Les doctrines de religion, que dans la période précédente il discutait directement, il affecte de les considérer comme intangibles, tandis que sa critique sape sourdement le terrain autour d'elles; les doctrines de morale qu'il énonçait et prônait, il les laisse insensiblement se dégager de l'examen scientifique des préjugés philosophiques et religieux, des faits humains positivement observés.

CHAPITRE II

LA CRITIQUE BIBLIQUE

La partie de beaucoup la plus considérable du *Dictionnaire* est consacrée à des recherches de pure curiosité historique, relatives soit à l'histoire ancienne, soit, beaucoup plus souvent, à l'histoire moderne. Il ne nous appartient pas ici de suivre Bayle dans ces recherches d'érudition pure; il importe seulement de rappeler leur existence, et leur développement considérable, qui témoigne que Bayle ne s'est pas improvisé critique pour détruire certaines opinions de religion et de philosophie : il a appliqué à ces questions une méthode générale, qui fut constamment la sienne et dont il a compris la valeur universelle.

Dans la masse des articles historiques, il en est quelques-uns qui ont un rapport direct à l'objet de notre étude : ce sont les articles relatifs à l'Histoire sacrée, à des personnages bibliques, à des faits rapportés dans les Livres saints.

Ces articles sont fort peu nombreux; une douzaine au plus. Bayle ne tient pas à multiplier les occasions de disputes. Et cette réserve même est un indice de l'intérêt qu'il donne à ces questions, de l'importance qu'il attribue aux effets possibles de la critique en pareilles matières : il tient à dire ce qu'il a à dire, sans en faire un étalage dangereux.

L'exégèse biblique, au temps de Bayle, a des représentants de haute valeur dont il suit attentivement les travaux. Les études estimables des protestants Louis Cappel et Bochart sont singulièrement dépassées en science et en hardiesse par le *Théologico-Politique,* où Spinoza a l'audace de donner, avec une méthode positive d'étudier la Bible, une explication naturaliste de la révélation, de

l'inspiration des Livres saints, de l'histoire des religions hébraïque et chrétienne. Avec un sens plus précis encore des exigences de la critique, et une prudence vraiment scientifique dans l'affirmation, l'oratorien Richard Simon scrute l'Ancien et le Nouveau Testament, discute l'authencité des divers Livres, émet des hypothèses singulièrement hardies sur leur mode de rédaction[1].

Bayle ne se met pas en ligne avec les exégètes : il ne sait pas l'hébreu. Mais il se tient au courant de leurs travaux ; il en sait la portée et les utilise. En outre il paraît avoir pratiqué directement les historiens et commentateurs grecs et latins, païens ou chrétiens ; notamment Philon le Juif, Josèphe, dont le témoignage s'ajoute à ceux des livres sacrés sur bien des points de l'histoire hébraïque, Celse à travers Origène, Tertullien, Théophylacte, Suidas. — Il cite les rabbins juifs anciens et modernes, depuis Onkelos, le vieux paraphraste chaldéen du Pentateuque, et Maïmonide, jusqu'à son contemporain, le célèbre rabbin de la synagogue d'Amsterdam, Manassé-ben-Israël.

Il a étendu sa curiosité sur l'histoire des religions autres que la chrétienne, et compris l'intérêt des rapprochements, des comparaisons. La mythologie païenne lui est profondément connue avec toutes ses variantes et interprétations. Il a noté des particularités tant sur le paganisme gréco-romain que sur les vieux mythes d'Égypte, de Phénicie, de Perse, dans Hérodote, Diodore de Sicile, Plutarque, Porphyre, Diogène Laërce, Ammien Marcellin, etc. Il s'intéresse aux critiques dirigées contre les fables païennes par les apologistes chrétiens tels que Clément d'Alexandrie, Arnobe, Lactance. Il n'a garde de négliger les modernes, et puise des renseignements dans les travaux de Bernier, Brissonnius, Boulanger, Gabriel Naudé, Huet ; dans l'*Histoire orientale* de Thomas Stanley, la *Bibliothèque orientale* d'Herbelot, l'*Histoire des religions anciennes de la Perse* de Hyde. Il suit les publications des jésuites missionnaires en Chine ; il possède abondamment l'histoire et les textes traduits de la religion mahométane.

1. Sur l'intérêt qu'a de bonne heure porté Bayle aux travaux de critique de Spinoza et R. Simon, V. *supra*, p. 25, 26. — V. également la note de la p. 236. — Il est bon de rappeler ici que les protestants, au XVII[e] siècle, considèrent comme apocryphes certains livres regardés comme canoniques par les catholiques. V. *infra*, p. 238.

Il cite ses auteurs et fournit ses références avec un soin bien digne de l'idée qu'il se fait de l'importance de l'exactitude historique.

Quels sont les résultats de ses études? Que lui ont appris les commentateurs ? Qu'a-t-il jugé utile de faire entendre?

Richard Simon[1] aborde l'étude exégétique de la Bible avec la belle innocence de Malebranche, son fidèle ami, établissant l'accord de la religion révélée et du rationalisme cartésien. Catholique vigoureusement croyant, il est sûr que l'étude la plus approfondie et sincère ne peut le mener qu'à la confirmation éclatante de sa foi : et cette candeur fait sa supériorité sur les exégètes protestants, tous préoccupés d'interprétations qui donnent raison à leur secte, quand le catholique, appuyé sur la tradition, se sent à l'aise vis-à-vis des livres sacrés. De là l'audace tranquille des opinions de Simon sur les origines des Livres, son hypothèse singulièrement hardie de ne voir dans leurs auteurs que des écrivains publics rédigeant des traditions, sous l'inspiration de Dieu : ces écrivains inspirés pour écrire des livres sacrés ont pu l'être aussi pour les réformer ; on peut donc sans crainte relever des changements, des interprétations différentes des faits dans la Bible. Peu importe aussi la personnalité des auteurs : sans rien ôter à l'inspiration on peut reconnaître que le Pentateuque n'est pas en entier de Moïse. Par ces souples principes, Simon se donne une extrême liberté pour la reconstitution historique des événements relatés dans les

1. Bayle a suivi avec une extrême attention les travaux de R. Simon et les querelles que ses travaux lui suscitèrent. Il en rend compte en maints articles des *Nouvelles de la République des lettres*. V. notamment les *Nouvelles* de novembre 1685, article VIII, où il est rendu compte de la *Réponse* de Simon *au livre intitulé « Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'histoire critique du Vieux Testament »*. Bayle y rapporte dans toute leur force les attaques de Simon contre la science superficielle des exégètes sociniens, ses revendications en faveur des critiques catholiques de la Bible, plus doctes que les protestants, ses réfutations des objections élevées contre sa doctrine de l'inspiration « M. Simon », — remarque-t-il vers la fin de l'article, — « a répandu dans cette nouvelle *Réponse* plusieurs règles de critique, qui peuvent servir non seulement pour entendre l'Écriture, mais aussi pour lire avec fruit bien d'autres ouvrages. » — Ce passage est propre à mettre en lumière le fait que Bayle a consciemment étendu et généralisé l'usage des méthodes critiques qu'il emprunte aux exégètes ».

livres, un extrême liberté pour avouer que beaucoup de passages sont parfaitement obscurs : l'inspiration devient chose générale : Dieu étant traduit par des moyens humains, populaires, rien d'étonnant si les Livres sacrés portent des traces de l'humanité des rédacteurs. Les obscurités, les contradictions relevées dans les Livres par sa critique savante et hardie sont ses armes à lui contre le protestantisme. Les protestants se confient à l'Écriture, dédaignent l'abri de la tradition : il leur montre que leur nef a des voies d'eau.

Si Bayle avait eu la science de Simon, les moyens de collaborer à son œuvre exégétique, et qu'il eût porté dans ce travail son esprit dénué de préjugés et d'attaches dogmatiques, la question de l'authenticité, de la valeur historique des Livres saints aurait pu recevoir un singulier avancement. Mais il n'est pas en mesure de contrôler, encore moins de pousser plus loin les travaux de Simon. Dans ces conditions il serait à la fois dangereux et vain d'endosser les assertions de ce Père ennemi des protestants, ce serait gratuitement donner prise aux exégètes protestants à qui il ne pourrait pas répondre, et aux gardiens de l'orthodoxie, à qui il n'y a pas de réponse à donner.

Aussi Bayle n'aborde-t-il pas de front les questions d'authenticité et d'inspiration, le Pentateuque est de Moïse, les livres reconnus canoniques le sont, c'est entendu. Mais toutes les fois qu'incidemment Bayle constate une opposition curieuse d'un texte profane avec le texte sacré, ou une contradiction patente entre deux passages de la Bible, il ne manque pas de la mettre ironiquement en évidence, sans rien conclure.

Ainsi Josèphe fait un récit en désaccord avec la Genèse sur le sujet d'Abimélech : « Cela est-il supportable, et n'en faut-il pas conclure, ou qu'il ne s'est guère soucié de scandaliser sa nation, ou qu'il a cru que le sentiment particulier qu'il avait sur la faillibilité, et par conséquent sur la non-inspiration de Moïse, était commun parmi les Juifs[1]? » — Ce qui revient à dire que selon toutes les probabilités historiques, les livres de Moïse n'étaient pas généralement regardés, chez les juifs eux-mêmes, comme inspirés de Dieu.

1. Article *Abimélech*, *Dictionnaire*, I, p. 41. Rem. C.

Caïn, fils d'Adam, banni par l'Éternel, après le meurtre d'Abel, « avait peur que quiconque le trouverait le tuât. Ce langage semble supposer que Caïn était persuadé qu'il y avait des habitants par toute la terre ; car un homme, qui aurait cru que le genre humain était renfermé tout entier dans la famille d'Adam, n'aurait point trouvé de meilleur moyen d'éviter qu'on ne le tuât, que de s'éloigner de cette famille... ». Il est certain que, pour un historien inspiré, il y a là un lapsus fâcheux. Sans doute Bayle ne laisse pas Moïse en peine sans aller à son aide. On peut alléguer, dit-il, l'état de trouble où se trouvait Caïn, ou bien son désir d'apitoyer Dieu sur son sort en lui représentant des dangers imaginaires. « Dieu, en ce temps-là, employait des manières d'homme afin de s'accommoder à notre faiblesse, et on répondait de telle sorte à ses manières qu'il semblait qu'on le prenait effectivement pour un homme. » Malheureusement ce généreux essai d'apologie pour Moïse nous jette de Charybde en Scylla : « On peut me faire une plus forte objection qui est de dire que Dieu, bien loin de désabuser Caïn de la fausse supposition qu'il y eût des hommes partout, semble l'y avoir confirmé... il le rassure en lui donnant une marque qui empêcherait que ceux qui le trouveraient ne le tuassent..... » A cette objection la foi de Bayle trouve une réponse d'une simplicité adorable : « Je réponds que Dieu se contenta de remédier au plus pressé...[1] »

Rainaldus, au nom des protestants, soutient que le Livre de Judith est apocryphe, se fondant sur les contradictions qu'il y relève ; dom Bernard de Montfaucon plaide, avec les catholiques, pour la canonicité : « N'y a-t-il pas, remarque Bayle, plusieurs Histoires dans le texte sacré, où l'on trouve ces difficultés et même de plus grandes, sans que pour cela on se soit jamais avisé de nier qu'elles soient véritables dans le sens littéral[2] ? » Il y a sur l'histoire d'Abraham cent embarras où, ni ceux qui soutiennent le pour, ni ceux qui soutiennent le contre, ne manquent point de raisons[3]. David après avoir tué Goliath est présenté à Saül qui demande quel est ce jeune garçon. Or « c'est une chose un peu étrange que Saül n'ait point connu David ce jour-là, vu que ce

1. Article *Caïn. Dictionnaire*, t. II, p. 227. Rem. A.
2. Article *Judith*.
3. Article *Abraham. Dictionnaire*, t. I, p. 48, Rem. C.

jeune homme avait joué des instruments plusieurs fois en sa présence. Si une narration comme celle-ci se trouvait dans Thucydide ou dans Tite-Live, tous les critiques concklueraient unanimement que les copistes auraient transposé des pages, oublié quelque chose en un lieu, rejeté quelque chose dans un autre, ou inséré des morceaux postiches dans l'ouvrage de l'auteur. Mais il faut bien se garder de pareils soupçons lorsqu'il s'agit de la Bible[1] ». Pareilles obscurités se rencontrent au Livre des Nombres, dans l'histoire de Marie, sœur de Moïse.

En commentant l'histoire d'Adam, Bayle opère des rapprochements qui font singulièrement saillir le caractère légendaire de l'œuvre des sept jours ; les vieilles théogonies égyptiennes et phéniciennes veulent que l'œuf du monde ait été pondu par le chaos. Nous retrouvons cet œuf dans les légendes païennes de la naissance de Vénus d'un œuf couvé par une colombe : *incubatio Spiritus sancti in abyssum,* dit la Vulgate. — Sans doute tout cela ne tire pas à conséquence, si l'on admet que les traditions des origines humaines, se sont transmises en se faussant dans toutes les nations...

Obscurités, contradictions des Livres sacrés, opposition de leurs témoignages à des témoignages profanes, rapprochements de traditions similaires : dans cet ordre d'idées Bayle se borne à des indications nettes, mais légères, des interrogations, des ironies.

Voici un point sur lequel il insiste plus franchement, c'est un point qui a été depuis longtemps l'objet de ses réflexions, celui même traité dans le premier de ses ouvrages : le miracle, c'est-à-dire le fait affirmé par l'Écriture et contredit par les lois naturelles.

Richard Simon, exégète, avait à interpréter, d'après les textes, les faits miraculeux, il le faisait selon une méthode qui est restée assez longtemps celle des exégètes protestants, habitués à considérer les récits bibliques comme des comptes rendus de faits réels, et cherchant à les interpréter de la façon la plus satisfaisante pour la raison. Simon, toujours proche de Malebranche, appliquait en exégèse le principe de moindre action et faisait en quelque manière l'économie des miracles[2].

1. Article *David.* Rem. C, p. 576 *a.*
2. Margival, *Essai sur Richard Simon,* p. 27. Paris, 1900.

Autre est l'attitude de Bayle : la notion du miracle répugne à sa raison ; le fait que des miracles sont affirmés dans la Bible lui paraît sans doute une assez forte objection contre le caractère sacré de ce livre : il se plaît à mettre en regard le miracle de la religion vraie et celui des religions fausses, et à les montrer identiques en absurdité, identiques, à la vérité près... Il choisit pour son dessein l'un des miracles les plus grossiers de l'Histoire sainte : le miracle de Jonas. Par une discussion des conditions de possibilité physique de ce prodige, il en laisse bien paraître le caractère contradictoire à toute loi naturelle. Puis il entame le chapitre des disputes des anciens Pères et des païens au sujet de Jonas : « Les anciens Pères trouvaient étrange que les païens rejetassent cette histoire de Jonas, après avoir adopté la fable d'Hercule[1]. » Dans la remarque B, Bayle cite un « beau passage » de Théophylacte où le reproche est adressé aux Grecs, puis : « Je ne doute point, ajoute-t-il, que Théophylacte n'eût trouvé parmi les Grecs beaucoup de gens qui de bon cœur l'eussent pris au mot. Nous acceptons le marché, eussent répondu les philosophes et les savants de la Grèce : vous voulez que nous rejetions l'histoire d'Hercule, ou que nous adoptions celle de Jonas, nous les rejetons toutes les deux. » Mais ce n'est pas à Jonas seul que Bayle en a. Il élargit le débat en citant une réfutation par saint Augustin d'une objection contre le prodige de Jonas : « Ou il faut nier, dit-il, tous les miracles de Dieu, ou reconnaître qu'on n'a nul sujet de rejeter celui-ci. » Puis il se livre à des réflexions à double effet sur la conduite inégale des païens à l'égard des miracles : ils admettaient les leurs ; « mais quand on leur proposa les miracles des chrétiens, ils firent les philosophes, ils alléguèrent des impossibilités, ils se retranchèrent dans tous les raisonnements qu'on peut opposer au cours d'une sotte crédulité, et ils se moquèrent fièrement de ceux qui crurent. Quelle disparate ! Quels travers ! Quelle inégalité et quelle bizarrerie ! *Les communions chrétiennes font paraître les unes contre les autres une partie de cet esprit* ». Les catholiques emploient contre les miracles protestants les mêmes raisons que les protestants contre les miracles catholiques : « S'ils ne peuvent point nier le fait, il l'expliquent par des causes naturelles, et

1. Article *Jonas. Dictionnaire,* t. III. Rem. B, p. 464 et 465 *a*.

compilent dans les naturalistes et dans les relations des voyageurs, mille événements semblables. »

Dans toutes ces réflexions les communions chrétiennes sont placées exactement sur le même pied que les religions païennes, sujettes, de la part des païens, à la rétorsion de toutes les accusations d'inconséquence et de bizarrerie dont Bayle accable ceux-ci : de quel droit acceptant l'histoire de Jonas rejetterez-vous celle, moins invraisemblable, d'Arion ? L'auteur établit la parfaite solidarité de toutes les religions en tant que miraculaires. Il fournit même les raisons psychologiques absolument générales, qui font que les sectateurs de toute religion croient leurs miracles en niant ceux des autres : « Partout il y a des gens qui croient sans peine ce qui les flatte, et qui sont les plus malaisés du monde à persuader quand une chose ne leur plaît pas. »

En somme Bayle s'attache à faire apparaître qu'il y a des miracles dans toutes les religions et dans toutes les sectes du monde entier et de tous les temps et que toujours les miracles d'une secte sont niés, raillés, démasqués par les autres sectes, ce qui est la meilleure façon de noyer dans cet amas de mensonge les miracles de la « vraie » religion.

Les « philosophes », qui ne croient aucun miracle, émergent seuls, hors de cette mêlée sans issue des préjugés qui s'entre-choquent ; et il semble que leur supériorité suffise à élever la raison païenne au-dessus du christianisme solidaire des préjugés miraculaires. Mais l'aveuglement n'a-t-il pas son utilité ? « Si l'on ne pouvait éviter cela qu'en se dépouillant de préjugés, le remède serait peut-être pire que le mal. » Utilité pratique du préjugé : voilà en définitive tout ce que Bayle, par concession, abandonne aux chrétiens pour défendre leurs miracles. La doctrine naturaliste du Livre des comètes est reprise ici, plus ramassée, plus à découvert.

Plus encore que leurs oppositions aux lois de la nature, la contradiction fréquente des Livres sacrés aux lois de la morale naturelle est mise par Bayle en évidence.

L'article où l'immoralité de la Bible est mise en lumière avec le plus d'audace est le fameux article *David,* que Bayle, sur invitation des autorités ecclésiastiques, dut remanier dans la seconde

édition du Dictionnaire, pour en ôter ce qui choquait les âmes pieuses. Mais l'esprit qui éclate dans cet article est latent dans presque tous ceux qui traitent de personnages bibliques. La seule exposition, sur le ton d'un résumé d'histoire, des faits et gestes de ces primitifs orientaux, la simple exactitude de la narration suffit à marquer le caractère humain et barbare de ces récits qui s'enveloppent, dans les sermons et les livres pieux, de symbolisme moral et de finalité divine.

La bonhomie à elle seule est ironique. Il suffit d'employer des mots bien clairs, bien simples, voire un peu crus, et les aventures peu héroïques du vieux nomade Abraham et de Sara, sa femme, les jalousies de Moïse, Marie et Aaron, dépouillent tout caractère de sainteté et de manifestations providentielles. Mais si l'on passe de ces chroniques de la vie nomade aux agissements d'une cruauté barbare du roi David ou du prophète Élie, alors la précision historique devient redoutable plus que la plus violente satire : la précision du récit, et quelques sobres commentaires suffisent à faire éclater l'antagonisme de la conscience morale moderne et de celle que manifeste l'histoire antique des juifs, et notamment la vie de tels de leurs personnages illustres, regardés comme aimés et inspirés de Dieu.

Bayle, résumant avec fidélité le Livre de Samuel, présente David comme un chef d'aventuriers, qui ne laisse pas rouiller l'épée de ses braves, mais les mène souvent de ci de là en maraude, tuant sans miséricorde hommes, femmes, enfants, ne laissant en vie que le bétail qu'il ramène comme butin, ce qui est l'objectif unique de ces expéditions ; il commet ces brigandages indifféremment sur les terres du roi Akis qui lui a accordé asile, et sur celles des Israëlites, ennemis du roi Akis. Il aiderait volontiers les Philistins contre le peuple de Dieu, si ceux-ci ne soupçonnaient trop sa loyauté pour accepter son concours. Enfin, avant et après son accession au trône d'Israël, l'histoire de sa vie est celle de ses méfaits, meurtres, pillages, trahisons, fornications. Bayle n'hésite pas à flétrir ces actes, à appeler crime ce qui est crime. Il s'en justifie en termes fort modérés. D'abord il rend à David les hommages qui sont dûs à sa réelle piété : « La piété de David est si éclatante dans ses psaumes, et dans plusieurs de ses actions qu'on ne la saurait assez admirer. Il y a une chose qui n'est pas

moins admirable dans sa conduite, c'est de voir qu'il ait su mettre si heureusement d'accord tant de piété avec les maximes ralâchées de l'art de régner[1]. » « C'est un soleil de sainteté dans l'Église ; il y répand par ses ouvrages une lumière féconde de consolation et de piété, que l'on ne saurait assez admirer ; mais il a eu ses taches...[2] » Disons donc ce qui est : David est pieux ; David est souillé de crimes. Bayle le dit plus poliment : « Mais le profond respect qu'on doit avoir pour ce grand roi, pour ce grand prophète, ne nous doit point empêcher de désapprouver les taches qui se rencontrent dans sa vie ; autrement nous donnerions lieu aux profanes de nous reprocher qu'il suffit afin qu'une action soit juste qu'elle ait été faite par certaines gens que nous vénérons. Il n'y aurait rien de plus funeste que cela à la morale chrétienne[3]. » Ailleurs, avec une exquise indulgence : « Les plus grands saints ont besoin qu'on leur pardonne quelque chose[4]. » David a été sujet « à l'alternative des passions et de la grâce ». Il faut donc rendre hommage à sa piété mais reconnaître qu'il a contrevenu à la morale naturelle : « On ferait un très grand tort aux lois éternelles, et par conséquent à la vraie religion, si on donnait lieux aux profanes de nous objecter, que dès qu'un homme a eu part aux inspirations de Dieu, nous regardons sa conduite comme la règle des mœurs... puisqu'il faut choisir l'une ou l'autre de ces deux choses, ne vaut-il pas mieux ménager les intérêts de la morale que la gloire d'un particulier ?

1. Article *David, Dictionnaire*, II, p. 578, texte. Passage supprimé dans la deuxième édition.

2. Cette phrase n'est pas dans la première édition. Elle apparaît dans la deuxième où elle s'accompagne d'une note où Bayle annonce la suppression qu'il fait des remarques « que certains critiques voudraient étaler pour faire voir qu'en quelques autres actions de sa vie il a mérité un grand blâme ». Bayle les supprime « d'autant plus agréablement, que des personnes beaucoup plus éclairées que moi en ce genre de matières, m'ont assuré que l'on dissipe facilement tous ces nuages d'objections dès qu'on se souvient : 1° qu'il était roi de droit pendant la vie de Saül ; 2° qu'il avait avec lui le grand sacrificateur qui consultait Dieu pour savoir ce qu'il fallait faire ; 3° que l'ordre donné à Josué d'exterminer les infidèles de la Palestine subsistait toujours ; 4° que plusieurs autres circonstances, tirées de l'Écriture, nous peuvent convaincre de l'innocence de David dans une conduite, qui considérée en général paraît mauvaise et qui le serait aujourd'hui ».

3. Article *David*, p. 578, notes F et H. Supprimé dans la 2e édition.

4. *Ibid.*

Autrement ne témoignerait-on pas que l'on aime mieux commettre l'honneur de Dieu, que celui d'un homme mortel[1] ?... »

Sans doute les faits que Bayle rapporte et blâme ne sont pas loués par l'Écriture. Mais ils ne sont pas blâmés non plus. Bayle se garde bien de dire : David, type de l'immoralité achevée, étant regardé dans l'histoire sacrée et la tradition chrétienne comme un saint, c'est une preuve de la non-divinité de l'inspiration de la Bible et de la tradition chrétienne ; il ne prétend pas réformer, épurer la religion en renouvelant l'exégèse ou l'interprétation. Mais il veut marquer dans la Bible même, l'indépendance de la piété, c'est-à-dire de la croyance vraie, et des mœurs ; la morale naturelle n'a rien à voir avec la vérité de la foi. Mais elle garde hors de la foi et à côté d'elle sa valeur absolue : si donc des faits criminels sont rapportés dans la Bible et attribués sans blâme à des saints, peu importe : nous n'avons nul droit de nous justifier par ces exemples. Les textes sacrés ne peuvent prévaloir sur la conscience. La morale naturelle juge Dieu même, puisqu'implicitement Bayle affirme que l'*honneur de Dieu* serait commis s'il couvrait de son autorité des crimes[2].

Ce principe admis est-il compatible avec la croyance à la divinité de l'inspiration biblique ? Que reste-t-il de la valeur édifiante des Livres saints quand on fait le départ de tout ce qui y contredit la morale naturelle ? Et que dire, lorsque l'action contraire à la moralité émane d'un prophète même de Dieu dans l'exercice de son activité prophétique ? Élie, le plus révéré des prophètes assemble traîtreusement les prêtres de Baal et les prêtres des Bocages, puis il les fait massacrer tous, au nombre à peu près d'un

1. Article *David*.

2. Le *Dictionnaire* valut à Bayle de nouvelles dénonciations devant les autorités religieuses : c'est l'article David qui scandalisa le plus, non seulement les ennemis de Bayle, les orthodoxes intransigeants, mais la plupart des esprits sincèrement attachés à la religion chrétienne. Marais, avocat au Parlement de Paris, l'un des fidèles admirateurs de Bayle, l'un de ses meilleurs fournisseurs de livres, de nouvelles, de remarques, l'un de ceux qu'on peut appeler ses collaborateurs au *Dictionnaire* lui écrit l'effet produit par cet article : « L'article de David a révolté bien des gens qui étaient même de vos amis » (manuscrit de la Bibliothèque nationale, nº 54669). Et Marais lui-même critique et blâme les plus hardies assertions de Bayle. Cet article, en conséquence de la promesse faite par Bayle au Consistoire de Rotterdam en 1698, fut complètement remanié dans la 2e édition et raccourci de la plus importante de ses remarques.

millier : « Les théologiens sont obligés de reconnaître, afin de pouvoir disculper Élie, qu'il reçut visiblement de Dieu une mission extraordinaire et spéciale pour faire mourir ces prophètes. » Ils invoquent donc « l'inspiration particulière », et « c'est là une raison à quoi il n'y a nulle réplique parmi les chrétiens[1] ». Rapprochez cette explication des déclarations de l'article de David : L'honneur de Dieu même n'est-il pas atteint ici ?

Résumons les traits principaux de cette critique de l'histoire sacrée : Bayle n'étend pas, faute de connaissances linguistiques, le domaine de l'exégèse proprement dite, critique des textes, fixation des sens, interprétation historique, attribution d'auteurs et de dates, étude comparative des monuments des diverses religions. Il se borne à quelques indications de détail où se manifeste avec évidence l'imperfection des Livres sacrés. En revanche, il porte à sa perfection le mode de critique moins savante, philosophique et polémique plus encore qu'historique dont Voltaire usera et abusera à sa satiété et qui consiste à mettre en opposition, d'une part, le caractère légendaire et prodigieux des récits de la Bible avec les données de la connaissance scientifique, d'autre part, le caractère barbare, les mœurs brutales et grossières sanctionnées par la Bible avec les données de la conscience moderne.

Mais ce mode de critique garde chez Bayle une valeur d'érudition et de rigueur qu'on ne retrouve pas chez ses imitateurs : sa critique du miracle se fonde non seulement sur le caractère antirationnel du miracle, mais sur le parallélisme des croyances au miracle dans toutes les religions ; sa critique morale, sur l'excellente observation d'un fait, à savoir que la religion juive, comme toutes les religions primitives, est absolument étrangère à ce que, au temps de Bayle, on considérait comme les règles absolues et universelles de la morale humaine, règles dont tous les auteurs chrétiens voulaient à toute force trouver la confirmation dans les textes bibliques. Et par là sa critique morale a une valeur réellement scientifique, car elle tend à dégager la signification

1. Article *Élie*, *Dictionnaire*, t II, p. 711 et 712 Rem. B.

historique des Livres sacrés des fausses interprétations morales dont l'avait enveloppée la piété des interprètes chrétiens.

On ne critique avec force que ce que l'on connaît à fond ; et on ne connaît à fond que ce que l'on a étudié et pénétré avec un esprit sympathique : la vraie critique religieuse est faite par les croyants qui s'affranchissent, non par les incroyants de parti pris. La critique physico-morale de Voltaire est sans portée parce qu'il ignore la valeur de tradition, l'importance de préjugé de la religion qu'il attaque, et parce que la préoccupation polémique fait tort dans son esprit à l'exactitude du jugement. Chez Bayle, l'esprit polémique est le résultat de sa réflexion et de ses études sur des matières qui avaient pour lui un intérêt et un attrait profond. C'est pourquoi, malgré l'insuffisance de sa culture spéciale et de sa méthode, sa critique est instructive et féconde.

Il est indispensable, pour bien juger de la pensée de Bayle, d'avoir connu exactement son appréciation de la valeur des textes sacrés : quand nous le verrons plus loin, ôtant à la foi le soutien de la raison, invoquer, pour se disculper du reproche d'irréligion, l'autorité unique de la Bible, nous saurons quel cas faire de ses protestations de fidélité.

CHAPITRE III

LA CRITIQUE PHILOSOPHIQUE. — ÉLÉATISME ET PYRRHONISME.

Dans le *Dictionnaire,* comme dans toute son œuvre, Bayle est philosophe en même temps qu'historien : il est l'un et l'autre inséparablement, appliquant au droit comme au fait, aux sytèmes comme aux événements, la même méthode d'analyse critique qui le conduit à des conclusions positives : il envisage les systèmes philosophiques, productions de l'esprit humain, comme des faits naturels sur lesquels il raisonne.

Au premier abord il peut sembler que Bayle, dans ses articles philosophiques, se borne à agiter sans fin des idées, à critiquer des systèmes pour le plaisir de semer l'incertitude et de satisfaire son goût d'argumenter. Il n'en est rien. Les sujets des articles sont choisis pour un dessein déterminé et fort bien suivi ; les points visés dans chaque système le sont aussi par un choix mûrement réfléchi.

Aussi est-il possible de rétablir, avec les matériaux dispersés çà et là dans le Dictionnaire, un ordre systématique, amplement justifié par l'intelligence qu'il donne des doctrines éparses, et par le développement ultérieur d'une pensée dont la précision, la rigueur logique a été masquée par une expression volontairement diffuse et fuyante, non moins que par son originalité même.

La philosophie grecque, étudiée par Bayle dans ses sources, a été le principal champ d'expériences d'où il tire ses propres doctrines. Mais il n'a pas borné ses investigations aux antiques : dans la mesure où les modernes lui fournissent des éléments nécessaires, il en a abordé l'étude, dans le même esprit qu'il portait à l'analyse des plus vieux philosophes. Il a démêlé avec une

pénétration remarquable la signification des systèmes, et dégagé des enseignements de leurs oppositions.

L'érudition philosophique de Bayle est abondante et solide. Les textes des principaux philosophes grecs et latins, les sources principales qui nous renseignent sur les œuvres disparues, lui sont directement connues et familières. Il se plaît à les citer, à les commenter, à critiquer leurs commentateurs anciens et modernes. N'ayant pas eu dessein de donner une histoire suivie de la philosophie, ni une étude sur l'ensemble des doctrines d'un philosophe, il ne cherche pas les vues d'ensemble : il prend partout ce qui l'intéresse ; il s'attache au point de doctrine qu'il a dessein d'utiliser ; mais il le fait avec précision et avec le constant désir d'atteindre le sentiment exact de son auteur.

Quand il attribue une opinion à un auteur, il ne manque pas de se référer au passage sur lequel il s'appuie. Il cite fréquemment et longuement. Quand il s'agit d'un Grec, il donne le texte original d'abord, ensuite la traduction latine. Pour toute citation il fournit la référence au texte original, au livre, chapitre, paragraphe ou page, s'il y a lieu. Parfois, — rarement, il est vrai, — il désigne l'édition à laquelle il renvoie. Quand il reproduit un texte cité dans un ouvrage, il donne la référence non à l'auteur cité, mais à l'ouvrage du citateur.

Il lui arrive assez fréquemment de citer Plutarque dans la traduction d'Amyot : mais tandis que de son temps cette traduction était couramment employée, même par d'excellents auteurs, à la place du texte original, Bayle a soin, chaque fois qu'il l'emploie, de le spécifier dans sa référence, et de recourir au texte dès qu'il rencontre un point délicat ou controversé.

Il pratique beaucoup les commentateurs, se sert librement et ouvertement de leurs travaux : mais le commentaire, pour lui, corrobore le texte, ou conduit au texte, sans s'y jamais substituer.

L'examen attentif de quelques articles historiques, de ceux par exemple où il traite des Eléates et des Atomistes, suffit à mettre en lumière ces caractères de son érudition.

Dans les deux articles principaux où il étudie l'éléatisme (articles Xénophane et Zénon d'Elée), Bayle se réfère de façon constante, pour tous les points essentiels, à la *Physique* d'Aristote, au *de Xenophane Zenone et Gorgia* (qu'il attribue à Aristote), aux *Hypo-*

typoses et à l'*Adversus mathematicos* de Sextus Empiricus, aux livres IV et IX du περὶ βίων de Diogène Laërce, au *De Natura Deorum* et aux *Académiques* de Cicéron. En outre il cite ou utilise les quelques fragments et les indications fournies par Athénée et Clément d'Alexandrie, le *Sophiste*, le *Parménide,* le *Phèdre* de Platon. Il trouve des renseignements dans les ouvrages polémiques d'Eusèbe et de Lactance; il se sert des commentaires de Scaliger, de Casaubon, de Ménage.

Dans ses études sur l'atomisme, il n'a garde de négliger les travaux modernes. Il se sert principalement de ceux de Gassendi et de Thomas Burnet (Archaeologia philosophica)[1], de ceux aussi des commentateurs comme Lescalopier, Cruquius, Vossius, Kuhnius etc... Mais qu'il s'agisse d'un point capital ou d'un détail, jamais il ne fonde aucune assertion sur un témoigne de seconde main, mais il remonte toujours aux sources antiques, s'y réfère et les cite abondamment.

S'agit-il de l'invention première du système des atomes, il rapporte et critique les témoignages de Strabon et de Sextus Empiricus, qui reproduisent l'assertion de Posidonius attribuant au phénicien Moschus la première idée du système[2]. C'est l'examen de ces sources qui le conduit à approuver l'opinion de Thomas Burnet, qui se refuse à rapporter à Moschus l'origine vraie de l'atomisme. Même méthode au sujet de la filiation des idées de Démocrite à Epicure : de longues citations du *De Natura Deorum* servent de base à une discussion dans laquelle les commentaires de Lescalopier sont accessoirement employés[3]. Plus loin Plutarque et Galien sont cités pour établir l'existence dès l'antiquité de l'objection capitale que suscite l'atomisme : qu'aucun assemblage d'atomes inanimés n'est capable de produire un être sensible[4]. Même souci de puiser aux sources, dans les remarques de l'article Épicure. Sur les questions du lieu de naissance, de l'identité, de la vie d'Épicure, il discute directemeut les témoignages de Diogène Laërce, Cicéron, Stobée, Strabon, Plutarque, Horace, non

1. V. article *Leucippe*. *Dictionnaire*, t. III, *passim*.
2. *Ibid*. Rem. A, p. 671 *a*.
3 *Ibid*. Rem. C, p. 673 *a b*.
4. *Ibid*., p. 674 *a*.

moins que les interprétations des modernes commentateurs[1]. Au sujet d'un détail, il reproche à Gassendi d'avoir mal entendu un passage de Plutarque, pour l'avoir pris dans la traduction au lieu de recourir à l'original; et il blâme Naudé d'avoir paraphrasé le même passage, au lieu d'en rendre le sens exact[2]. Il n'hésite pas à entrer, à la suite des commentateurs, dans la critique minutieuse de certains points du X[e] livre de Diogène Laërce, texte capital pour l'étude de l'épicurisme, et il relève chez Diogène des contradictions[3]. Pour élucider les doctrines de la liberté et du clinamen, il s'aide des textes de Lucrèce et des témoignages et critiques du *de Fato*[4]. Sur la question de la nature des dieux il prend texte de Diogène et de Cicéron, et oppose entre eux les commentaires de Tertullien, de saint Augustin, de Lactance. C'est enfin par des rapprochements perpétuels des textes et des commentaires qu'il traite de la morale épicurienne et de la moralité de son auteur.

En somme les discussions de Bayle sur les systèmes de philosophie, malgré la dispersion et le désordre des matières qu'elles touchent, malgré l'aspect lâché qui leur vient souvent des digressions fréquentes et de la liberté du style, témoignent, si l'on y regarde de près, de connaissances solides ainsi que d'un respect profond de la vérité historique. L'histoire des systèmes ainsi conçue, prise comme point de départ, donne aux réflexions personnelles de Bayle une base sérieuse et ferme.

Parmi les Grecs, Bayle a donné une attention très particulière à l'*École d'Élée*, à la philosophie de Xénophane, de Zénon et de Parménide : ce qui l'intéresse, dans ces philosophes, c'est la force logique de leur doctrine fondamentale de l'unité et de l'immutabilité absolue de l'Être : c'est le courage qu'ils ont eu de se fortifier dans ce retranchement et de se résigner à n'en jamais sortir. *Ce qui est, est* : L'affirmation de l'Un immuable est la démarche unique de la raison faisant usage de son principe constitutif et fondamental, le principe d'identité.

1. Article *Épicure*. *Dictionnaire*, t. II. Rem. C, p. 735 *b*, 736 *a*.
2. *Ibid.*, p. 736 *a*.
3. *Ibid.* Rem. D, p. 736, 737.
4. *Ibid.* Rem. U, p. 750 *a b*, 751 *a b*.

Forts de la nécessité de cette affirmation rationnelle, les Eléates l'ont opposée à toutes les objections tirées des données de l'expérience, et n'ont pas craint de nier et dissoudre l'expérience elle-même. Et ils ont été merveilleusement forts parce qu'ils n'ont pas cédé à la tentation d'expliquer le monde en conciliant l'apparence du changement avec la vérité de l'Être immuable. Tout de suite disons-le : L'Éléatisme a d'abord et à jamais fixé les termes d'une métaphysique logique et rigoureuse ; hors de l'Un immuable, la Raison ne peut rien affirmer sans se contredire.

Xénophane enseignait l'incompréhensibilité de toutes choses. Tout ce qui est a toujours été ; rien n'existe, sinon éternel, infini, immobile, immuable : Il est obligé par ces prémisses de nier l'expérience du changement, et pour cela il récuse le témoignage des sens. « Cet homme-là, ne pouvant se soutenir dans le poste où la raison l'avait mené, se laissa tomber dans un précipice, il querella la raison, qui l'avait embarassé dans des filets qu'il ne pouvait rompre, il l'accusa d'être incapable de rien comprendre. Bien d'autres se pourraient jeter dans de telles extrémités s'ils ne recouraient à un secours supérieur à la raison[1]. »

La Raison nie nécessairement l'expérience, la nie victorieusement : les Éléates *démontrent* que le mouvement est inintelligible.

Bayle ne se lasse pas de suivre dans leurs ingénieuses subtilités ces argumentations que l'on dédaigne volontiers comme des jeux sophistiques : il les éprouve, les complète, les fortifie, conclut sans hésiter à leur valeur absolue.

On pourrait renouveler l'opinion de Zénon contre l'existence du mouvement en démontrant d'abord l'inexistence de l'étendue[2].

Rationnellement l'étendue ne peut être composée ni de points mathématiques, ni d'atomes (ils ne sont pas indivisibles). Elle ne peut l'être davantage de parties divisibles à l'infini, car la divisibilité à l'infini est inintelligible. Admettez-la, vous empêchez toute contiguïté : puisque chaque partie d'étendue est séparée des autres par une infinité de parties ; et si vous supposez deux parties en contact vous affirmez la pénétration des dimensions ; car les

1. Article *Xénophane*. Rem. 4, *Dictionnaire*, t. V, p. 576 *a*.
2. Article *Zénon*, note G, *Dictionnaire*, t. V, p. 598, 599.

deux parties en contact, étant divisibles à l'infini selon leur profondeur, se touchent donc selon leur profondeur[1].

Ajoutez à cela que les « moyens de l'époque », que le doute méthodique des cartésiens admet pour infirmer la valeur des qualités sensibles, valent également contre la notion d'étendue : un même corps varie en apparence d'étendue selon le point de vue, l'œil de l'observateur etc... Ces objections sont d'ailleurs approuvées par des cartésiens de haute valeur : Par Nicole, Malebranche, Rohault, le P. Lami[2].

Bien plus, le progrès même de la science moderne va à détruire la notion cartésienne de l'étendue, dont les attributs inséparables sont la divisibilité, la mobilité, l'impénétrabilité[3] : la notion du vide, en effet, tend de plus en plus à s'imposer aux physiciens. Or la notion du vide est absolument inintelligible, et Bayle le démontre en essayant diverses voies de définir le vide, aboutissant toujours à des contradictions ou revenant même à l'Unité immuable, et il conclut : « Par cet échantillon des difficultés qu'on peut faire contre le vide, nos lecteurs pourront aisément comprendre que notre Zénon serait aujourd'hui beaucoup plus fort qu'il n'était de son temps. » Locke enfin ne répond aux questions des cartésiens sur la nature de son « espace » que par des questions encore plus obscures sur la nature de leur étendue.

Les Éléates sont donc bien forts pour démontrer l'inintelligibilité rationnelle du monde sensible : ils établissent l'impossibilité logique de ses éléments constitutifs : l'étendue, le mouvement.

En somme la critique des doctrines de l'école d'Élée aboutit à une condamnation pratique absolue de la raison, entendue comme faculté de spéculer à priori, hors des données de l'expérience : la raison ne conduit légitimement qu'à l'affirmation de l'Un absolu et à la négation du monde. Elle s'oppose à la connaissance sensible et pratique des faits.

Si la raison est ainsi exclue de la connaissance du monde des phénomènes, et si l'on ne veut pas se borner, comme les Éléates,

1. Remarquez l'analogie de cette critique avec la critique kantienne de la division actuelle de la matière à l'infini.

2. Article *Zénon*. Rem. G, *Dictionnaire*, t. V, p. 600 *a*.

3. *Ibid*. Rem. I, p. 604 *a*.

à nier le changement, il ne reste qu'à adopter le point de vue des Pyrrhoniens, qui nient toute certitude rationnelle, et s'en tiennent à la connaissance des apparences.

Bayle aperçoit une filiation logique très directe de l'idéalisme éléatique au pyrrhonisme. Il est d'avis « que la secte des acataleptiques et celles des pyrrhoniens n'ont eu leur berceau que dans le principe de l'Unité immuable de toutes choses, soutenu par Xénophane[1] ».

Nous avons dès maintenant la clef de la critique philosophique de Bayle : la philosophie lui apparaît dans l'histoire comme la lutte entre deux grands partis ennemis. L'un, celui des dogmatiques, s'efforce d'étendre le domaine de la raison et d'établir une doctrine rationnelle du monde ; l'autre, celui des sceptiques, s'attache à détruire les résultats successifs de ces efforts, à repousser la raison dans l'unité intelligible, à établir l'impossibilité d'une connaissance absolue, métaphysique, du monde, et à nous persuader de nous en tenir à l'apparence et à la pratique. L'apparence, la pratique : rien là du « mol oreiller du doute » ; ce n'est pas non plus le pis aller où se réfugie un esprit lassé par la vaine recherche du vrai. L'apparence et la pratique, pour Bayle, enferment tout le positif de la science et tous nos intérêts en cette vie.

Le pyrrhonisme n'est en rien dangereux à la physique ni à l'État[2] : la physique peut se contenter fort bien du domaine de l'apparence. Quant à l'État, quant aux rapports des hommes entre eux, étudiés et définis par l'histoire et la morale, ils appartiennent à l'apparence plus indiscutablement encore. Bayle emploie volontiers le mot de « phénomènes » pour désigner les actions des hommes ; et dans la préface du *Dictionnaire*, il établit que la certitude historique peut être plus grande encore que celle de toute autre science, puisqu'elle ne prétend absolument s'établir que dans le domaine de l'apparence. Le monde, la nature physique et morale appartiennent à l'intelligence humaine. Ce qu'elle ne peut, c'est les expliquer et les connaître par ce qui est au delà de la nature, au delà du temps.

1. Article *Xénophane*, *Dictionnaire*, t. V, p. 575 *a*.
2. Article *Pyrrhon*. Rem. B, *Dictionnaire*, t. IV, p. 669.

La religion seule a à craindre du pyrrhonisme, parce qu'elle doit être appuyée sur la certitude absolue et non plus apparente. Elle a tout à craindre si elle unit sa cause à celle du dogmatisme philosophique que les pyrrhoniens battent en brèche toujours victorieusement[1].

Mais si elle y renonce, peut-être au contraire trouvera-t-elle dans le pyrrhonisme son meilleur appui : douter de tout, démontrer l'impuissance de la raison est une voie pour amener à la foi.

Ceci n'est pas une découverte de Bayle: c'est un système d'apologétique qui avait eu déjà ses adeptes. C'est le parti pris de Charron, de la Motte le Vayer, de Huet, évêque d'Avranches. Hors des pyrrhoniens proprement dits, les théologiens les plus orthodoxes s'accordent pour humilier la raison devant la foi, lumière supérieure qui éclaire ce qui pour la raison est plein de ténèbres.

Bayle déclare adopter ce système. Il répudie tout rationalisme, s'en tient à la foi seule, à la vérité révélée, indiscutable parce qu'elle vient de Dieu : telle est l'attitude qu'il s'est imposé maintenant ; attitude indispensable pour se tenir en sécurité sans renoncer à la liberté de sa pensée.

Mais moyennant cette profession de *foi*, qu'il répète sans se lasser à toutes les pages de son œuvre, il entend suivre librement la raison dans tous les détours où naturellement elle s'égare, scruter tous les systèmes et tous les dogmes, les éprouver les uns par les autres, sonder leur base rationnelle.

1. Article *Pyrrhon*. Rem, B, *Dictionnaire*, t. IV, p. 669.

CHAPITRE IV

LES SYSTÈMES DOGMATIQUES. — LE CRITERIUM DE LA VÉRITÉ.

Des éléates qui nient l'expérience et des pyrrhoniens qui nient la vérité rationnelle, passons aux systèmes qui prétendent, en partant de la notion de l'Être absolu, expliquer rationnellement l'univers, aux systèmes proprement dogmatiques.

Il est une question préjudicielle sur laquelle il importe de bien connaître le sentiment de Bayle, avant de le voir aux prises avec les divers systèmes dogmatiques : c'est la question, que nul dogmatisme ne peut éluder, du criterium de la vérité : il est nécessaire de l'éclaircir pour être à même de juger de la valeur des preuves que chaque système donne pour démonstratives.

Dans l'antiquité la question du criterium de la vérité a été débattue entre les sceptiques et les stoïciens, qui ont été vaincus par leurs adversaires. La question a été posée de nouveau avec une précision et une force nouvelles, dans la philosophie nouvelle, par Descartes.

L'évidence cartésienne, en dépit des attaques dont elle a été l'objet, s'est, en quelque manière imposée à la philosophie : nul philosophe dogmatique ne peut récuser son témoignage, étant dans l'impossibilité de fournir un critère plus acceptable : c'est avec raison que l'on soutient « que l'évidence est le caractère de la vérité ; car si l'évidence n'était pas ce caractère, rien ne le serait[1] ».

D'ailleurs le criterium de l'évidence n'a rien de commun avec

1. Article *Pyrrhon*. Rem. B, *Dictionnaire*, t. IV, p. 670 *a*. — V. *supra*, p. 89 et suiv.

le prétendu criterium des stoïciens : Bayle se plaît à considérer la philosophie cartésienne comme renouvelée, pour une bonne part, du pyrrhonisme[1]; le doute méthodique est la reconnaissance même de la victoire des sceptiques contre la prétention stoïcienne d'appréhender dans la sensation la vérité absolue de l'être.

Bayle toutefois, nous l'avons déjà vu[2], a sa manière d'entendre l'évidence qui n'est pas celle même de Descartes ; l'évidence n'implique pas pour lui la certitude rationnelle absolue, qui permet à Descartes de résoudre les plus hauts problèmes de la métaphysique. Il regarde la raison comme une faculté réellement décevante qui a la propriété de se nier elle-même, en suivant rigoureusement ses principes. Sans doute il y a certains principes premiers qui ne sont pas niés par d'autres principes ; mais ces premières vérités exceptées, il est normal qu'une proposition dont on aperçoit très clairement l'évidence, soit combattue par une autre proposition non moins évidente. A quelle marque distinguer l'évidence parfaite de celle qui ne l'est pas ? Bayle autrefois ne laissait apercevoir à cette question qu'un principe de solution assez peu fécond : l'évidence absolue appartenant aux propositions dont la vérité est en fait incontestée[3]. Mais maintenant il ajoute à sa doctrine de l'évidence un élément très important qui lui donne une signification nouvelle. Il y a, nous dit-il dans l'art. Maldonat[4], une catégorie de principes dont l'évidence est parfaite, qu'il n'est nullement nécessaire de prouver parce *qu'ils*

1. Dans l'article Pyrrhon, Bayle marque expressément la filiation des pyrrhoniens à Descartes : le cartésianisme a mis la dernière main à l'œuvre des sceptiques ; personne parmi les bons philosophes ne doute plus que les sceptiques n'aient eu raison de soutenir que les qualités du corps, qu'offrent nos sens, ne sont que des apparences (article Pyrrhon, p. 669 *b*). Seulement la philosophie nouvelle est plus explicative ; elle ne se borne pas à affirmer notre ignorance à l'égard de la nature des choses sensibles ; elle dit : « La chaleur, l'odeur, les couleurs, etc. ne sont point dans les objets de nos sens, ce sont des modifications de mon âme ; je sais que les corps ne sont point tels qu'ils me paraissent » (*Ibid.*, p. 670 *a*). Bayle étend plus loin que Descartes le domaine de ce qu'on ignore : l'étendue et le mouvement, non plus que les qualités sensibles, ne nous sont connus dans leur réalité ; et il faut avouer avec Malebranche que l'on n'a aucune preuve certaine de l'existence des corps.

2. V. *supra*, p. 89.

3. V. *supra*, p. 91 et suiv.

4. Article *Maldonat*, *Dictionnaire*, t. IV, p. 79, note.

sont constamment vérifiés par l'expérience : « Telle est par exemple cette proposition. *Le tout est plus grand que la partie : si de deux quantités égales, vous ôtez des portions égales, les restes seront égaux : deux et deux font quatre.* Ces axiomes ont cet avantage, que non seulement ils sont très clairs dans les idées de notre esprit, mais qu'ils tombent aussi sous les sens. Les expériences journalières les confirment, aussi la preuve en serait très inutile. Il n'en va pas de même à l'égard des propositions qui ne tombent pas sous les sens, ou qui peuvent être combattues par d'autres maximes : elles ont besoin d'être discutées et prouvées. »

Cette doctrine a une grande importance dans l'œuvre de Bayle ; elle est intéressante à noter au point de vue de l'histoire générale de la pensée philosophique[1]. Ces axiomes privilégiés, à la fois « très clairs dans les idées de notre esprit » et qui « tombent aussi sous les sens », il est difficile et il serait injuste de ne pas les rapprocher des « principes synthétiques à priori », dont l'analyse est le point de départ de la critique kantienne. Bayle est certes moins précis que Kant, et surtout moins subtil métaphysicien : il n'essaye pas de montrer par une analyse de la faculté de connaître, *comment* de tels principes sont possibles. Mais il constate très nettement ce fait que la vérification de l'expérience suffit pratiquement à établir la certitude absolue des principes premiers des sciences : tandis que les propositions rationnelles sans rapport à l'expérience sont irrémédiablement sujettes à la contradiction et au doute, et que les vérités particulières de fait ont besoin d'être prouvées, c'est-à-dire ramenées de proche en proche à l'évidence des axiomes premiers de l'expérience.

Bayle, à vrai dire, en approfondissant la doctrine de l'évidence, apporte un nouveau criterium de la certitude, permettant de déterminer le domaine de l'évidence absolue : elle se renferme

1. Elle doit être rapprochée de la doctrine de la connaissance de Gassendi. Pour connaître les choses non évidentes par elles-mêmes, Gassendi pense que nous avons pour instruments : 1° les sens, qui nous font connaître les choses par rapport à nous ; 2° la raison, qui redresse les erreurs des sens et nous fait pénétrer jusqu'à la connaissance des choses en elles-mêmes. — La valeur de cette intervention de la raison nous est garantie par l'expérience : c'est ainsi que le microscope, le télescope ont confirmé la vérité des raisonnements des anciens savants sur l'existence des pores de la peau et la nature de la voie lactée (V. F. Thomas, *Philosophie de Gassendi*, chap. I. p. 34 et suiv. ; F. Alcan, édit.

dans les limites de la connaissance sensible, car l'expérience met fin pratiquement à toutes les querelles : on ne gagne rien à raisonner contre un *fait*. Voilà pourquoi le pyrrhonisme, funeste à la religion, n'attaque en rien les vérités naturelles[1] de la physique, ni les vérités de morale et les principes de la vie civile. Voilà pourquoi Bayle accorde aux cartésiens le droit d'affirmer que l'on connaît positivement les qualités sensibles comme des modifications de l'âme[2] : les qualités sensibles, la physique, la morale, appartiennent au monde de l'apparence, au monde de l'expérience, domaine de la certitude positive que les raisons ne peuvent ébranler. Voilà encore pourquoi Bayle peut affirmer que les vérités historiques, qui ne portent que sur des objets d'expérience sont susceptibles d'une certitude *supérieure* à celle des mathématiques, qui, d'après les cartésiens, prétendent exprimer les rapports formels des objets.

Ces conséquences de la doctrine baylienne du criterium de la vérité, établissant la supériorité des vérités de fait, susceptibles de preuve, sur les vérités exclusivement rationnelles, nous éclairent la méthode et la portée de toute sa critique des systèmes de métaphysique : Passant en revue les diverses propositions rationnelles, portant sur des objets hors de la prise des sens, qui composent chaque système, tantôt il examine si elles sont contredites, et dans quelle mesure, par d'autres propositions du même genre et établit ainsi leur *degré* d'évidence rationnelle ; tantôt il les confronte aux notions vérifiées de l'expérience. Douteux seulement quand il n'est combattu que par des raisons de même ordre que celles sur lesquelles il s'appuie, tout système dogmatique est faux et nuisible, s'il est contraire à l'expérience physique ou morale.

1. Article *Pyrrhon*, *Dictionnaire*, t. IV, p. 669 *a*.
2. *Ibid.*, p. 670 *a*.

CHAPITRE V

CRITIQUE DU SPINOZISME

La question essentielle que Bayle se pose, dans sa critique des philosophies dogmatiques, est la suivante : ces systèmes réussisent-ils à passer de l'affirmation de l'Être un à une théologie et à une cosmologie rationnelle, c'est-à-dire à une doctrine de la nature de l'être et de son rapport avec le monde ?

Ce passage peut être conçu de deux façons : soit que l'on identifie le monde avec l'être nécessaire et que l'on tâche de ramener la multiplicité de l'apparence à l'unité réelle : ainsi ont fait les stoïciens dans l'antiquité ; Spinoza dans les temps modernes ; — soit que l'on maintienne la distinction entre l'Être nécessaire et l'univers créé par lui : telle est la solution chrétienne, défendue par l'orthodoxie religieuse et l'orthodoxie philosophique.

Bayle n'a pas fait la critique en règle du système des stoïciens, lesquels, ennemis en titre des sceptiques, et cherchant à amalgamer leur théologie à la religion populaire, représentent à ses yeux les orthodoxes de l'antiquité. Il se borne à les montrer incapables de se débarrasser des filets où les enveloppent leurs substils adversaires : Chrysippe, esprit vigoureux, mais plein de la présomption propre aux intempérants affirmateurs, a si bien raffiné ses doctrines et prévu les objections qu'on lui pourrait faire, qu'il a fourni d'invincibles armes à qui voudrait l'attaquer [1].

Bayle préfère attaquer le dogmatisme unitaire dans la forme rigoureuse, et sous l'apparence de certitude géométrique que Spinoza a su lui donner.

1. *Dictionnaire*, t. II, article *Chrysippe*, p. 455.

Si Bayle n'était que le sceptique libertin, le frondeur des religions qu'on a généralement vu en lui, il eût dû, semble-t-il, faire la part belle au spinozisme. Mais étant un vrai philosophe, il en fait de bonne foi la critique la plus sévère. Sans doute, il ne faut pas attacher d'importance au ton indigné qu'il prend pour stigmatiser l'impiété du spinozisme, ni aux airs qu'il se donne d'un saint Michel terrassant le dragon : il profite habilement de l'occasion qui lui est donnée, — occasion bien rare, — de mener le combat contre un ennemi de la foi, contre l'ennemi dont elle a le plus d'horreur, parce qu'elle craint de se mesurer avec lui. Nul doute que Bayle au fond n'estime très haut Spinoza, pour la beauté de sa morale et la hardiesse de ses interprétations de la religion révélée. Il admire le Théologico-politique. Mais il n'est pas moins certain qu'il a une aversion profonde pour la métaphysique spinoziste. Spinoza est éminemment un raisonneur à priori, un théologien systématique ; et c'est la théologie que Bayle poursuit et réfute dans le système de l'athée[1].

Ce système, Bayle en trouve les antécédents chez Straton, le disciple athée d'Aristote, chez les stoïciens, dont l'âme du monde correspondait à la substance unique de Spinoza, bien qu'ils admissent la Providence et l'intelligence absolue que Spinoza refuse à la divinité.

Le spinozisme n'a pas seulement des attaches avec la philosophie classique : Bayle volontiers envisage les systèmes philosophiques comme des phénomènes humains, tenant à la constitution de l'intelligence humaine plus qu'à l'activité spéciale d'un esprit individuel ; le système de Spinoza n'est donc pour lui qu'une variété philosophique d'un mode de pensée rationnelle, dont il trouve des spécimens religieux chez les Pentets et les Cabalistes

1. Bayle a reproduit dans ses parties essentielles son article du *Dictionnaire* dans un ouvrage en hollandais publié en 1698 à Utrecht, sur la vie de Spinoza : « *Het leven van B. de Spinoza, met eenige Aantekeningen over zyn Bedrif, Schriften, in Gevoelens : door den Heer Bayle, Leerar de Wyrgeerte de Rotterdam — nevens een Kort Betoog van de Warheit der Christelyken Godtsdiensts... door den Heer Jaquelot, Leerar der Fransche Kerke in' s' Gravenhaage. — Vertaalt door F. Halma.* »

Dans cette publication, Bayle fut chargé d'un mémoire sur les écrits et opinions du philosophe, Jaquelot d'une apologie de la vérité de la religion chrétienne.

de l'Inde et de la Perse[1] qui expriment leur doctrine sous une forme mythique, disent que Dieu produit l'univers comme une araignée sa toile, de sa propre substance, et que le monde finira quand Dieu reprendra en lui tous les rêts. En Chine la secte de Foë Kiao professe une doctrine analogue, bien que son fondateur ait laissé paraître que la doctrine qu'il enseigna ouvertement n'était pas celle qu'il croyait au fond de lui-même : il déclara, au moment de mourir, cette doctrine secrète, qui est que le néant et le vide sont le principe du monde[2].

En critiquant Spinoza, c'est donc d'un mode général de théologie rationnelle que Bayle instruit le procès.

Il est impossible que l'univers soit une substance unique, — parce que l'analyse des phénomènes de l'univers s'oppose à cette affirmation : — La notion de l'étendue est conçue très distinctement par notre esprit comme celle de parties extérieures les unes aux autres[3]. La matière est en fait le théâtre de tous les changements, corruptions, générations; c'est en un mot l'être le plus incompatible avec l'immutabilité de Dieu[4]. Enfin, si toutes les modalités de la pensée devaient s'affirmer d'une substance unique, de Dieu, il faudrait dire qu'au même instant Dieu veut et ne veut pas, aime et n'aime pas : ce qui est contraire au principe de la contradiction[5].

En un mot l'expérience tout entière du monde est inconciliable avec le système de l'Unité de substance.

D'ailleurs la définition même de Spinoza est fautive; on peut l'arrêter net à sa cinquième proposition. « L'Achille » de son système : « In rerum natura non possunt dari plures substantiae ejusdem naturae seu attributi. » « C'est un petit sophisme, qu'il n'y a pas d'écolier qui s'y laisserait prendre. » Il suffit pour le

1. D'après Bernier, *Suite des Mémoires sur l'empire du grand Mogol.*
2. Article *Spinoza.* Rem. B, *Dictionnaire,* t. V, p. 203 *b.*
Bayle puise ses renseignements sur les doctrines chinoises principalement dans les travaux des jésuites : *Extrait du livre de Confucius* (Paris, 1687); *Nouveaux mémoires sur l'État présent de la Chine,* par le P. le Comte.
3. *Ibid.* Rem. M, p. 210 *b*, 211 *a.*
4. *Ibid.*, p. 211 *a b*, 212 *a* et Rem. C C.
5. *Ibid.* Rem. M, p. 212 *a b.*

détruire de distinguer idem *numero* et idem *spécie*, c'est-à-dire *identique et semblable*. Dire qu'il n'y a pas plusieurs substances identiques est une tautologie ; mais de même que deux modalités semblables peuvent être distinctes, de même deux substances semblables : « Chacune possède toute la nature et tous les attributs de la substance, et néanmoins elles ne sont pas une substance, mais deux[1]. » « Il y a bien peu d'idées dans notre esprit qui soient plus claires que celles de l'identité[2]. » Remarquez que, sur ce point capital, l'opposition de Bayle à Spinoza provient de ce que Bayle se refuse à entendre l'identité en un sens métaphysique, faisant abstraction de cette donnée de toute expérience, qui est l'espace : même lorsqu'il paraît se livrer à une critique purement rationnelle, c'est encore le *fait* qu'il oppose à la déduction métaphysique : entendez identité et distinction au sens expérimental, vous ne pouvez plus déduire l'Unité de substance ; transportez la notion de l'Unité de substance dans le monde que l'expérience nous révèle, vous vous jetez dans des affirmations dénuées de sens, en prétendant nous faire admettre l'Unité réelle de choses dont nous constatons les existences distinctes. Cette critique est loin d'être méprisable, elle réfute le spinozisme du point de vue de la connaissance positive, se refusant à accorder de la valeur à une théorie sans contact avec les données réelles de l'expérience.

Mais cette critique porte-t-elle réellement sur le système de Spinoza ? Bayle a-t-il réellement compris sa pensée ? Ou bien ne lui a-t-il fait que les objections du vulgaire bon sens incapable, faute de pénétrer les raisons métaphysiques, de comprendre que Pierre qui bat Jacques est la même chose que Jacques battu ? — On a fait à Bayle le reproche de n'avoir pas compris Spinoza et d'avoir dirigé contre lui des objections qui ne l'atteignent pas. Dans la deuxième édition du Dictionnaire, Bayle ajoute une défense de ses premières critiques.

Ses critiques portaient essentiellement sur la notion de substance. S'est-il mépris sur la notion spinoziste de la substance ? — Si Spinoza n'a voulu donner le nom de substance qu'à l'Être qui

1. Article *Spinoza. Dictionnaire*, t. V, note P, p. 216 *a*.
2. *Ibid.*

ne dépend d'aucune cause, et si d'autre part, au nom près, il a la même notion que Descartes de la matière, ou de l'étendue, et de l'âme humaine, alors « il sera très aisé de ramener à l'orthodoxie tout son système, et de faire évanouir toute sa secte ; car on ne veut être spinoziste qu'à cause qu'on croit qu'il a renversé de fond en comble le système des philosophes chrétiens, et l'existence d'un Dieu immatériel et gouvernant toutes choses avec une souveraine liberté[1] ». En ce cas il aurait seulement ôté le *nom* de substance aux êtres dépendants d'une autre cause, et quant à leur production et quant à leur conservation[2]. Il faut donc absolument entendre, dans la doctrine de Spinoza, le rapport de la substance au mode comme Bayle l'a entendu : c'est-à-dire que le mode est dans la substance comme l'accident dans son sujet d'inhésion ; faute de quoi le système est nul, parce que ce n'est que le système orthodoxe entouré d'obscurités. Il ne serait pas autre chose si l'on prétendait, comme a fait Kusselaer (Specimen artis ratiocinandi) que le Dieu de Spinoza n'a pas l'étendue corporelle, mais seulement l'étendue intelligible[3].

Cette curieuse défense est une preuve de plus et de la sincérité de la critique baylienne du spinozisme, et de ce qui rend le spinozisme odieux à l'esprit de Bayle : c'est qu'il se rend très bien compte que ce système tant exécré des théologiens est en réalité un système théologique, comme tout système fondé sur le raisonnement à priori, qu'il suffirait de le pousser dans une certaine interprétation pour le ramener dans la sphère de l'orthodoxie dont il pourrait au besoin fournir un nouvel appui rationnel, comme le cartésianisme a déjà remplacé le rationalisme vieilli de l'école : peut-être, dit-il, les spinozistes invoquèrent-ils un jour, pour justifier leur rapport de la substance aux modes, l'analogie de la Trinité.

Aussi bien, remarquons avec Bayle lui-même que sa critique du spinozisme vise un tout autre point que les critiques ordinaires, dirigées par les philosophes orthodoxes. Il a attaqué les

1. Article *Spinoza. Dictionnaire,* t. V, Rem. DD, p. 224 *a.*
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 225 *a.*

spinozistes par le point où ils se croyaient le plus à l'abri : « J'ai attaqué la superstition que l'étendue n'est pas un être composé, mais une substance unique en nombre... Ils croient qu'on les embarrasse beaucoup plus lorsqu'on leur demande comment la pensée et l'étendue se peuvent unir dans une même substance[1]. Il y a quelque bizarrerie là dedans, car s'il est certain par les notions de notre esprit que l'étendue et la pensée n'ont aucune affinité l'une avec l'autre, il est encore plus évident que l'étendue est composée de parties distinctes réellement l'une de l'autre[2]. » En résumé l'objection essentielle que Bayle oppose au spinozisme est tirée de la pluralité des substances, attestée par l'expérience.

En outre de cette critique fondamentale, Bayle dirige encore contre le spinozisme des critiques accessoires, et qui ne portent que si l'on rapproche le spinozisme de la philosophie orthodoxe pour reprocher au Dieu de Spinoza de manquer des attributs de l'Être parfait des chrétiens : « Quoi donc ! l'Être infini, l'Être nécessaire, *souverainement parfait,* ne sera point ferme, constant, immuable ? Que dis-je immuable, il ne sera pas un moment le même[3]... » Quelle notion absurde de la Divinité, qui la charge de tous les crimes : « Comment a-t-on pu s'imaginer qu'une nature indépendante, qui existe par elle-même, et qui possède des perfections infinies, soit sujette à tous les malheurs du genre humain[4]. » Et par rapport à la pratique : si la pensée est un mode de la substance divine, rien de plus inutile que de philosopher ; tous les systèmes sont également vrais, tout se produit nécessairement : inutile d'intervenir[5].

Bayle n'a pas cru que ces objections d'ordre moral portassent réellement contre le spinozisme : elles portent contre lui seulement si on y glisse la notion de la *perfection* et de la *personnalité divine* ; alors seulement, il est difficile de concilier le caractère divin de la substance avec la production du mal, douleur et péché et on donne prise aux objections de ceux qui pour éviter cet écueil placent un double principe à l'origine des choses. Mais

1. C'est l'objection cartésienne des orthodoxes.
2. *Ibid.* Rem. EE, p. 226 *a*.
3. *Ibid.* Rem. N, p. 212 *b*.
4. *Ibid.*, p. 213 *b*.
5. *Ibid.*, p. 214 *a*.

ces objections « n'ont de force que dans la supposition qu'un principe unique de toutes choses agit par choix, et qu'il peut faire ou ne pas faire, et qu'il limite sa puissance selon les règles de la bonté et de l'équité, ou selon l'instinct de la malice. Supposant cela, on demande si ce principe unique est bon, d'où vient le mal? S'il est mauvais, d'où vient le bien? Spinoza répondrait, mon principe unique ayant la puissance de faire le mal et le bien, et faisant tout ce qu'il peut faire, il faut de toute nécessité qu'il y ait du bien et du mal dans l'univers[1] ».

Spinoza peut donc se débarrasser des objections du point de vue moral. Si Bayle les pousse contre lui, c'est simplement pour souligner l'inutilité et l'illogisme du caractère théologique et métaphysique qu'il a imprimé à son système, et le pousser vers un naturalisme et un athéisme rigoureux. Il incite les spinozistes à une confession du genre de celle que Foë mourant fit aux bonzes de la religion qu'il avait fondée, en leur révélant le néant de la Divinité dont il leur avait enseigné le culte. — Sans doute aussi n'est-il pas fâché, en dirigeant contre Spinoza ses objections du point de vue moral, de sanctifier les armes redoutables dont nous allons le voir faire usage contre la philosophie orthodoxe.

1. *Ibid.* Rem. O, p. 214 *b*.

CHAPITRE VI

CRITIQUE DE LA THÉOLOGIE CHRÉTIENNE. — LES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU.

Ce n'est pas de gaieté de cœur que Spinoza s'est lancé dans les difficultés de son système : « On ne se trompera pas, ce me semble, si l'on suppose qu'il ne s'est jeté dans le précipice que pour n'avoir pu comprendre, ni que la matière soit éternelle et différente de Dieu, ni qu'elle ait été produite de rien, ni qu'un Esprit infini et souverainement libre, créateur de toutes choses, ait pu produire un ouvrage tel que le monde[1]. »

La première de ces hypothèses que Spinoza n'a pu comprendre remonte à Anaxagore[2]; elle a été adoptée par tous les philosophes de l'antiquité qui ont distingué Dieu du monde : ne pouvant concevoir que quelque chose eût été fait de rien, ils admettaient tous que la matière était increéée. Cette hypothèse est d'ailleurs inférieure de tous points à celle de la création *a nihilo*, dont elle a les inconvénients sans en avoir les avantages : si la matière éternelle est naturellement en repos, Dieu ne peut la mouvoir sans introduire du désordre dans la nature des choses[3]. Il ne peut la gouverner à sa fantaisie sans violer les lois de l'ordre. Si la matière éternelle a déjà le mouvement, elle peut suffire à la production du monde : elle y suffirait selon les principes de la physique cartésienne et même dans la « folle et extravagante hypothèse des épicuriens[4] ».

1. Article *Spinoza*. *Dictionnaire*, t. V, p. 214 *a*.
2. Article *Anaxagoras*. Rem. D, *Dictionnaire*, t. I, p. 306 *b* et suiv.
3. Article *Ovide*. Rem. G, *Dictionnaire*, t. IV, p. 438 *b*. — Cf. article *Épicure*. Rem. S ; article *Hiérocles*. Rem. A.
4. Article *Ovide*. Rem. G, p. 438 *b*, 439. — Cf. article *Anaxagoras*. *Dictionnaire*, t. I, Rem. G, nº VIII, p. 312 *b*.

La seconde hypothèse, celle de la production spontanée de la matière, est purement inintelligible.

Quant à la troisième, c'est celle de la philosophie chrétienne. Bayle manifeste à son égard la déférence la plus respectueuse et la plus pieuse admiration : elle n'en est pas moins l'objet principal de sa critique.

Le système de la théologie chrétienne comprend trois thèses essentielles : l'Existence éternelle d'un Dieu infiniment parfait, — la Création a nihilo du monde par Dieu, — le Gouvernement Providentiel du monde par Dieu, selon les attributs de sa perfection infinie. — Si l'on regarde ces données comme assurées, on est merveilleusement à l'aise pour rendre raison de bien des choses ; et Bayle ne manque pas d'insister sur les avantages uniques de ce système. — Mais il est permis d'examiner si les principes en sont d'accord avec la raison et l'expérience. On peut se livrer en toute liberté à cet examen, sans s'inquiéter du résultat : l'existence de Dieu, la Création, la Providence, sont des articles de foi que Dieu lui-même a pris soin de nous révéler : il n'y a donc qu'à se féliciter d'être chrétien et d'échapper aux tempêtes de la philosophie. — Il faut même s'en féliciter d'autant plus que philosophiquement les dogmes en question sont sujets aux plus terribles difficultés.

La théologie chrétienne ne se borne pas, comme celle de Parménide ou de Spinoza, à affirmer l'Être, l'Un, ou la substance qui est par soi : elle détermine à priori la nature de Dieu, qui est l'*Être infiniment parfait*. Il y a donc lieu d'établir rationnellement l'existence d'un tel être. De là les diverses preuves de l'existence de Dieu, par lesquelles tous les philosophes chrétiens prétendent soutenir démonstrativement leurs systèmes.

Bayle, dans le *Dictionnaire* et dans ses derniers ouvrages, ne donne presque aucune attention aux preuves purement à priori. Du fameux argument ontologique il dit seulement en passant que Descartes paraît l'avoir renouvelé de saint Anselme : « Notez, ajoute-t-il, que M. Huet a observé que saint Thomas d'Aquin a réfuté cet argument[1]. »

1. Article *Anselme*. Rem. B, *Dictionnaire*, t. I, p. 354 *a b*.

Deux seulement des preuves philosophiques ont été l'objet de sa critique : celles qui remontent par induction du monde à l'Être infiniment parfait comme à son auteur ; savoir : la preuve par la nécessité d'un premier moteur que l'on prétend trouver dans Aristote et la preuve vénérable par l'ordre du monde.

Encore la discussion de ces preuves n'occupe-t-elle qu'une place secondaire et subordonnée. Bayle a attribué une tout autre importance à un mode de démonstration beaucoup moins philosophique, plus populaire, particulièrement cher aux théologiens : la démonstration de l'existence de Dieu par le *consentement universel.* La critique de cette preuve occupe une grande partie de la *Continuation des Pensées diverses sur la comète.*

La considération accordée par Bayle à un argument délaissé des vrais philosophes paraît fort logique, si l'on se souvient de sa doctrine de la certitude et de l'évidence démonstrative. Cet argument présente l'affirmation de Dieu comme un fait universel, une donnée de la conscience humaine que nous devons accepter comme telle : si l'esprit humain était fait de telle sorte qu'il crût et affirmât l'existence de Dieu comme les premiers axiomes de la logique et de la morale, il serait parfaitement oiseux, en même temps qu'odieux de raisonner contre une telle affirmation, dont la certitude pratique serait absolue. Bayle admet donc expressément le principe de cette preuve qui est en plein accord avec sa propre notion de l'évidence. Mais ce principe n'est applicable que si le fait du consentement universel est établi : Bayle ramène donc la discussion de cette preuve sur son terrain favori, qui est celui de la critique des faits. C'est par un usage rigoureux de cette critique qu'il ruine la prétendue preuve expérimentale des théologiens [1].

Le consentement universel, ou jugement de la nature entendu

1. C'est par une critique de l'argument du « Consentement des peuples », employé à soutenir les superstitions relatives aux présages, que s'ouvraient les *Pensées diverses sur la comète.* Jurieu, dans sa *Courte Revue,* etc. prétend que la critique de Bayle porte en réalité contre la Providence, et reprend en faveur de la Providence l'argument du consentement universel (V. *supra,* p. 199 et suiv.). Il oppose à Bayle le sentiment commun des hommes, le sentiment de toute l'Église, l'Écriture, l'histoire ancienne et nouvelle.

Dans la *Continuation des Pensées diverses,* Bayle renouvelle sa critique de l'argument ; mais cette fois il établit résolument la vanité de son emploi pour la démonstration de l'existence de Dieu.

absolument, à savoir « ce à quoi consentent toutes les nations en général et chaque homme en particulier » est un signe certain de vérité. Mais de tels jugements n'ont lieu « que par rapport à quelques principes de métaphysique et d'arithmétique, ou de morale : le tout est plus grand que la partie : si de choses égales vous retranchez des portions égales, les restes seront égaux : deux et deux font quatre : il faut éviter l'infamie : il est louable de reconnaître un bienfait ; encore faudra-il compter pour rien les chicaneries des pyrrhoniens outrés et des acataleptiques[1]. »

L'affirmation de l'existence de Dieu n'est pas un jugement de cet ordre[2].

Il est inexact que tous les peuples croient un Dieu. Tous les peuples ne nous sont pas connus ; mais parmi les plus connus il paraît y en avoir qui sont dénués de religion : Strabon nous a laissé des descriptions de peuples athées ; des relations semblables nous sont fournies par des voyageurs modernes, dignes de foi, sur des peuplades d'Afrique et d'Amérique[3].

De plus, une bonne information demande que l'on recherche de quelle manière la religion s'est introduite dans un pays : tant de peuples n'ont été convertis que par la force ! Il faudrait encore discerner si la croyance en Dieu, dans tels et tels cas donnés, vient de la nature ou de l'éducation, qui est cause d'une si grande part de notre être[4].

Dans les *Réponses aux questions d'un provincial,* Bayle coupe la retraite à l'adversaire qui voudrait se replier du consentement universel, sur le consentement *presque* universel : car le consentement presque universel aurait, dans l'antiquité, donné raison au polythéisme contre le christianisme[5].

D'ailleurs l'existence de quelques athées et leur valeur supérieure infirme le témoignage du grand nombre[6].

Il ne sert de rien d'alléguer que la croyance en Dieu, si elle

1. *Continuation des Pensées diverses,* O., t. III, p. 199 *b*.
2. Cf. article *Maldonat, Dictionnaire,* t. IV, p. 79 *a*. « La thèse : « Il y a un « Dieu » ne tombe pas sous les sens et a été niée dans tous les siècles par des gens d'étude. Elle a donc besoin d'être prouvée. »
3. *Continuation des Pensées diverses,* chap. XIII et suiv., p. 206 et suiv.
4. *Ibid.*
5. *Réponses aux questions d'un provincial,* chap. CIX, O., t. III, p. 721.
6. *Continuation des Pensées diverses,* chap. XVIII, p. 210.

ne se trouve pas dans tous les hommes, émane cependant de la nature de l'homme. Lors même qu'il en serait ainsi, il n'y aurait pas là une preuve de l'existence de Dieu ; si l'on examine dans son ensemble la nature humaine, on voit qu'elle est la source de tous les désordres, de tous les vices : « Les lois positives ont remédié à ces désordres en réprimant la nature, et en assujettissant à des peines ceux qui s'abandonneraient à leurs désirs réels[1]. »

Enfin que doit-on entendre par cette *croyance en Dieu* que l'on prétend être universelle? S'il s'agit simplement de la croyance à quelque principe premier des choses, peut être a-t-on raison. S'il s'agit de l'être infiniment parfait et providentiel, la croyance en Dieu est singulièrement restreinte.

Il est un centre où tous sans doute s'accorderaient : la formule générale : *Dieu existe* ; à condition de l'entendre à leur guise les athées s'en accommoderaient fort bien. Si vous ajoutez : *Dieu a fait le monde*, voilà hors du centre les vieux physiciens, les atomistes. *Dieu gouverne le monde et dispense les événements* : cette proposition provoquera de nouvelles défections. Si vous prononcez : *Il n'y a qu'un Dieu*, vous mettez hors du centre tout le paganisme. Et ainsi, à mesure qu'on allongerait le formulaire, les divergences se multiplieraient à l'infini[2].

1. *Ibid.*, p. 200 *a*.

Cf. *Réponses aux questions d'un provincial*, O., t. III, chap. cv, p. 713, 714.

« On abuse fort du terme nature qui est bien imprécis. De plus en admettant qu'un sentiment soit réellement inné, nous voyons dans le genre humain beaucoup de choses très mauvaises, quoiqu'on ne puisse douter qu'elles ne soient le pur ouvrage de la nature... C'est la nature qui commuuique l'esprit vindicatif et l'esprit de vanité, et les passions impudiques, et je suis sûr indépendamment des relations de voyage, que ces désordres se voient dans tous les peuples du monde. »

2. *Continuation des Pensées diverses*, chap. xxi, p. 215 *b*, 216 *a*.

Il est curieux de rapprocher ce passage d'un passage très analogue du traité des hérétiques de Martinus Bellius (Castellion) (V. *supra*, p. 122, n. 1). — Castellion expose que l'accord est complet entre tous les hommes quant au jugement qu'ils portent sur les crimes tels que le meurtre ou le vol ; dès qu'il s'agit de religion, des divergences apparaissent : juifs, Turcs, chrétiens s'accordent dans leur foi à un seul Dieu, mais s'opposent aux polythéïstes. La foi en Jésus-Christ sépare les chrétiens des Turcs et des juifs. Si l'on pousse au détail, les chrétiens se divisent entre eux : « Baptême, âme, invocation des saints, institutions, libre-arbitre et autres questions obscures engendrent de violentes querelles ; catholiques, luthériens, zwingliens, anabaptistes, moines et

L'argument du consentement universel repose en définitive sur des faits mal définis, mal contrôlés, affirmés sans critique : sur le préjugé.

Serait-on plus heureux si renonçant à donner la croyance de Dieu pour un fait universel, on cherchait à établir que la doctrine orthodoxe de Dieu est le produit naturel de la pensée philosophique ? C'est sous cette forme que Bayle aborde l'examen des deux preuves à posteriori. Et il répond négativement à la question posée.

La philosophie du paganisme antique qui représente une grande part de la pensée humaine est aussi étrangère à la théologie orthodoxe que l'idolâtrie païenne à la religion chrétienne. Les païens en abandonnant leurs idoles ne viendraient pas pour cela, s'ils suivaient leurs principes, à la connaissance du *vrai Dieu* : en effet tous les philosophes païens supposent l'éternité de la matière et attribuent à Dieu l'étendue. « Or en supposant que la matière existe par elle-même, on ne peut plus conclure de ce qu'un être existe indépendamment de toute cause, qu'il est souverainement parfait. Et si l'on suppose qu'un être a de l'étendue. on ne peut nier raisonnablement qu'il n'ait des parties distinctes les unes des autres. Comme donc l'étendue des unes n'est pas l'étendue des autres, il faut dire aussi que la science et la puissance des unes ne sont point la science et la puissance des autres. On ne peut donc jamais arriver par cette route à la connaissance du vrai Dieu, qui est un être dont l'infinité de puissance et de science est réunie dans un seul point, et non dispersée dans une masse infinie d'étendue[1].

La système d'Anaxagore, bien qu'il suppose une intelligence pour débrouiller la matière éternelle, ne conduit pas mieux au Dieu infiniment parfait que les systèmes matérialistes de Thalès, d'Anaximandre, d'Anaximène, ou que le système d'Héraclite, qui remplit tout d'âmes et d'esprits[2]. Il n'y a qu'une bonne route

autres se condamnent et se persécutent mutuellement bien plus que ne font les Turcs aux chrétiens » (Castellion, *cité*. — F. Buisson, *Sébastien Castellion*, p. 367).

1. *Continuation des Pensées diverses*, O., t. III, chap. CIV, p. 329 *b*.

2. *Ibid.*, chap. CV, p. 330 *b* et suiv.

philosophique pour convertir les athées d'Athènes : « C'est de poser d'abord pour principe que rien d'imparfait ne peut exister de soi-même, et de conclure de là que la matière étant imparfaite n'existe point nécessairement ; qu'elle a donc été produite de rien ; qu'il y a donc une puissance infinie, un esprit souverainement parfait qui l'a créée. On arrive par là sûrement et promptement à la religion. Mais n'allez pas vous imaginer que sans le secours d'en haut, sans une grâce de Dieu, sans les lumières de l'Écriture on puisse facilement s'apercevoir de ce chemin-là. Si vous affirmez que l'esprit de l'homme est assez fort pour découvrir cette route, à moins qu'une impiété volontaire, qu'un dessin formel de faire la guerre à Dieu ne le jette dans l'égarement, vous serez obligé de le prouver. Vous me ferez beaucoup de plaisir si vous voulez bien me faire part des preuves que vous avez là-dessus ; mais il faut qu'elles soient bonnes, et en ce cas vous devez attendre de moi un million de remerciements[1]. »

En attendant de recevoir ces preuves, Bayle s'est attaché à faire la preuve contraire, à savoir que, si l'on entend bien les principes des philosophes de l'antiquité, de ceux mêmes que l'on est tenté de considérer comme des précurseurs de la vérité chrétienne, les stoïciens, Platon, Aristote surtout, il faut reconnaître l'impossibilité de parvenir par leurs principes à la démonstration de l'existence du Dieu infiniment parfait : cette notion est un apport de la révélation chrétienne, mais non une production naturelle de l'esprit philosophique.

Dans le *Dictionnaire,* à l'article Zabarella, il a démontré que l'argument de la nécessité d'un premier moteur, dans l'hypothèse péripatéticienne, ne saurait conduire à l'existence de Dieu, au sens chrétien.

Zabarella, soutenant l'interprétation averroïste de la doctrine d'Aristote, nie que l'on puisse remonter d'un mouvement qui a commencé d'être à un premier moteur immobile, distinct des corps et éternel : sans doute, si l'on ne peut admettre la régression à l'infini dans la succession des moteurs et des mobiles, il faut supposer un premier moteur immobile : mais immobile ne signifie pas nécessairement spirituel et éternel : il suffit de sup-

1. *Continuation des Pensées diverses,* p. 333 *a.*

poser un moteur immobile à la manière de l'âme des bêtes, qui n'est mobile que par accident, et périssable comme elle : le premier moteur n'est pas autre chose que la forme du ciel, qui périra naturellement par la dispersion des éléments du ciel lui-même. Seul un mouvement éternel pourrait conduire à conclure à un premier moteur distinct et éternel[1]. — Bayle estime que si l'on se place dans l'hypothèse péripatéticienne, si l'on admet les formes internes, actives, qui sont toutes de véritables premiers moteurs, on ne peut apporter rien de solide contre les arguments de Zabarella[2]. Il va même plus loin et nie que, même dans la supposition du mouvement éternel, on puisse remonter à un premier moteur immatériel : car un mouvement éternel suppose l'existence nécessaire d'une matière ; or la nécessité qui fait qu'une matière existe éternellement peut faire aussi qu'elle soit éternellement mue. L'hypothèse péripatéticienne conduit donc logiquement « à l'athéisme le plus dangereux[3] », faisant toute activité, toute réalité immanente à la multitude des êtres de la nature.

Bayle a développé beaucoup plus largement dans la *Continuation des Pensées diverses* et, à plusieurs reprises, dans d'autres ouvrages, une discussion exactement parallèle à celle que je viens de résumer et portant sur la preuve de l'existence de Dieu par l'ordre de l'Univers. Il a de particuliers égards, — comme en aura aussi Kant, — pour cette preuve vénérable, à la fois frappante, populaire, et répondant à des faits dont l'explication est particulièrement ardue. C'est « la preuve qui se présente d'abord, et qui est au fond très excellente, c'est celle qui est fondée sur

1. Article *Zabarella*. Rem. G, *Dictionnaire*, t. V, p. 583 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 584 *a b*.
3. *Ibid.* Rem. F, p. 582 *b*, 583 *a*. — Bayle déclare qu'en écrivant cette remarque F, il n'avait pas encore lu le texte même de Zabarella, et que l'ayant lu depuis il a changé d'opinion sur la valeur des arguments de ce philosophe. Néanmoins, la critique ci-dessus de la démonstration de l'existence de Dieu dans l'hypothèse du mouvement éternel ne me paraît aucunement infirmée par cet aveu : Bayle a changé d'opinion en ce qu'il a reconnu que Zabarella avait raison de dénier la valeur de l'argument du premier moteur, dans l'hypothèse du mouvement non-éternel ; mais rien n'indique qu'il accorde maintenant lui-même une valeur au même argument dans l'hypothèse de l'éternité de la matière en mouvement.

la beauté et sur la régularité des cieux, et sur l'industrie qui éclate dans les machines des animaux, où l'on voit manifestement que les pièces sont dirigées à certaines fins, et faites les unes pour les autres »[1].

Le fait de la finalité organique a fort préoccupé Bayle, il reconnaît maintes fois que c'est le fait dont l'explication naturelle est la plus difficile à fournir de façon satisfaisante, et qui nous induirait le plus fortement à recourir à l'intervention divine.

Les athées matérialistes, les stratoniciens, par exemple, auraient été, Bayle l'accorde, embarrassés, si on leur eût présenté l'Ordre de l'Univers comme une objection à leur système : comment attribuer cet ordre merveilleux, cette conspiration de toutes les parties des êtres, à une cause dénuée d'intelligence[2] ?

Mais les stratoniciens auraient embarrassé tout autant leurs adversaires, stoïciens, platoniciens, péripapéticiens, en rétorquant contre eux l'argument. Le feu vivant des stoïciens, antérieur au Jupiter qui en est formé, ne peut rendre raison de la formation, ni de Jupiter, ni du monde. La doctrine platonique de Dieu est fort obscure, mais les idées éternelles ou les prototypes éternels des idées sont des êtres qui ont leurs qualités propres, leurs rapports, leur ordre ; cela se peut-il concevoir si aucune cause insensible n'est capable de rien faire où il y ait de la proportion ? Quant à la doctrine d'Aristote sur la nature de Dieu, elle est plus obscure encore. « Il y a d'habiles gens qui croient qu'elle fraya le chemin de l'athéisme de Straton. » En vertu de l'axiome *ex nihilo nihil,* les péripatéticiens regardent la matière comme improduite : « Il n'est pas moins étrange qu'elle existe d'elle-même sans aucune qualité qu'avec un principe actif[3]. » Dès lors, si la matière n'est pas l'ouvrage de la Providence de Dieu, pourquoi les éléments le seraient-ils plutôt que l'ouvrage de la nature ?

C'est encore la question de la preuve de l'existence de Dieu par l'Ordre de l'Univers qui est en jeu dans la dispute qui s'éleva, se prolongea, s'envenima entre Bayle et Le Clerc, au sujet des *Formes plastiques,* imaginées par les philosophes anglais Cudworth

1. *Continuation des Pensées diverses*, ch. CVI, O., t. III, p. 333 *a b*.
2. *Ibid.*, p. 334 *a*.
3. *Ibid.*, p. 333 *a b*.

et Grew pour résoudre la question de la formation du corps organisé.

Ces philosophes, s'écartant du mécanisme cartésien, ont tenté de renouveler la doctrine des formes substantielles pour expliquer la formation des corps organisés ; les formes plastiques de Cudworth, le principe vital de Grew sont des substances immatérielles dont Dieu se sert comme de causes secondes pour former et déveloper les germes des vivants[1]. Ces doctrines étaient des expressions philosophiques de la tendance qui se fit jour au début du XVIII[e] siècle, chez les physiologistes, allant à substituer aux conceptions physiques et chimiques de la physiologie, la théorie obscure de la force vitale[2], imaginée pour rendre compte de certains phénomènes de la vie que les expériences semblent montrer irréductibles aux simples propriétés physico-chimiques.

Bayle, sans se prononcer sur le bien-fondé de la doctrine des formes plastiques, se borne à établir que si l'on adopte cette doctrine, il faut renoncer à la preuve par l'Ordre du Monde de l'existence du Dieu providentiel. Sa démonstration consiste à résoudre l'équivoque de la doctrine des formes plastiques, en faisant voir que, ou bien cette hypothèse n'a aucun sens, la causalité des formes plastiques étant absolument nulle, ou bien elle revient à admettre dans la nature un principe d'activité réelle, et dès lors la nature peut se suffire à elle-même et l'on revient à la conception antique, c'est-à-dire logiquement athée de l'univers. Leclerc s'entête à maintenir l'équivoque, affirmant qu' « il y a une différence infinie entre une matière qui fait, sans qu'aucune intelligence s'en mêle, des plantes et des animaux, et une nature, qui a reçu la force d'agir d'une certaine façon,

1. *Continuation des Pensées diverses*, ch. XXI, p. 217 *a*. — *Réponses aux questions d'un provincial*, chap. CLXXIX, p. 881 *a*.

2. Le dynamisme vitaliste fait son apparition en Allemagne et en Hollande dans les théories de Hoffmann (1660-1742), de Stahl (1660-1734), et de Boerhave (1668-1738), lequel, en dépit de ses principes cartésiens, fait jouer à son *principium nervosum*, qu'il admet comme source de tous les phénomènes vitaux, un rôle très analogue à celui de la force vitale.

Le vitalisme proprement dit se développa surtout vers le milieu du XVIII[e] siècle par suite des interprétations erronées données par les successeurs de Haller à sa théorie de l'irritabilité (V. Max Verworn, *Physiologie générale*, chap. I).

par une intelligence supérieure, qui la conduit encore quoique nous n'en sachions pas la manière[1] ».

Mais de deux choses l'une, ou bien on prétend que les matières plastiques, par cela seul qu'elles ont été produites par une cause intelligente, peuvent agir régulièrement sans avoir aucune idée de ce qu'elles font ; ce qui est aussi absurde que de prétendre qu'un aveugle se puisse conduire parce qu'il a été fait par une cause qui a des yeux[2]. « Nous ne saurions concevoir qu'une manière de rendre capables les créatures de construire une machine, c'est de leur en donner l'idée avec la puissance d'agir conformément à cette idée[3]. » Ou bien on doit reconnaître que c'est Dieu qui *conduit* ces natures de telle sorte qu'elles agissent selon ses plans ; mais alors les natures plastiques ne sont plus que des instruments passifs dans la main de Dieu, seule cause efficiente prochaine de tout ce qu'elles font sous sa direction[4]. »

Dans le second cas, l'hypothèse est superflue, il faut en revenir au système cartésien. Dans le premier, on admet « que la véritable cause prochaine et immédiate des animaux n'a aucune idée de l'ouvrage qu'elle produit[5]. » Mais alors on n'a plus rien à reprocher aux stratoniciens, qui ne disent pas autre chose.

En somme, *sitôt que d'une façon ou d'une autre, on introduit quelque activité naturelle dans la matière, on revient au point de vue de la philosophie antique et on s'ôte le moyen de démontrer l'existence de Dieu.*

La philosophie païenne toute entière, c'est-à-dire l'esprit humain abandonné à lui-même, avant que la religion du Christ lui ait apporté la notion à priori d'un Dieu infiniment parfait, admet que la matière a éternellement existé ; partant de ce principe, il n'est guère plus difficile d'admettre que la matière existe, animée d'un mouvement éternel comme elle et accompagnée d'un principe actif capable de former le monde ; dès lors les arguments à

1. Leclerc. *Bibliothèque choisie*, citée par Bayle. — *Réponses aux questions d'un provincial*, chap. CLXXIX, p. 882 *b*.
2. *Ibid.*, p. 883 *a*.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 885 *a b*.
5. *Ibid.*, p. 888 *a*.

posteriori, par la nécessité d'un premier moteur et d'un auteur de l'Ordre du Monde, sont dénués de fondement.

Ils ne prennent de valeur qui si l'on pose d'abord la notion chrétienne du Dieu infiniment parfait, notion à laquelle aucune induction naturelle ne nous conduit : « Il n'y a que les philosophes chrétiens, et surtout les cartésiens qui soient en état de battre en ruine la secte de Straton, sans craindre qu'on ne rétorque contre eux-mêmes leurs raisonnements[1]. » En effet dans le système cartésien, la matière est créée par Dieu, elle est elle-même absolument inerte et insensible ; Dieu est la source unique de toute la force motrice et la cause immédiate de l'univers ; n'admettant dans le monde aucune espèce d'activité réelle, du mouvement on est en droit de remonter à un moteur unique, éternel, immatériel[2], de l'ordre du monde, de la finalité interne, à une intelligence suprême qui conçoit et réalise cette ordre et cette finalité : « Le même Dieu, qui a créé la matière, et qui lui a donné les premières impulsions, est la cause qui continue à mouvoir les corps, et qui exécute les lois du mouvement qu'il a faites[3]. »

L'hypothèse cartésienne est-elle philosophiquement supérieure à l'hypothèse antique ? Est-on mieux fondé à supposer à l'origine des choses un être infiniment parfait qu'à admettre l'éternité d'une matière que l'expérience nous fait connaître ? Bayle ne tient pas à presser cette question trop vivement ; il déclare suivre Descartes, et dire avec lui que l'idée de l'être infiniment parfait, qui est en nous, nous conduit à affirmer l'existence de cet être cause de toutes nos pensées[4]...

Le mécanisme cartésien est-il un meilleur système explicatif des phénomènes que la notion antique de la matière animée ? Nous verrons plus loin que telle ne paraît pas être la pensée de Bayle.

Toujours est-il que l'hypothèse cartésienne est sujette à des difficultés singulièrement embarrassantes, car si Dieu est la cause universelle et unique de tous les mouvements, de tout l'ordre de l'Univers physique et du monde des pensées, il faut donc dire

1. *Continuation des Pensées diverses*, chap. CVI, O., t. III, p. 334 *b*.
2. Article *Zabarella*. Rem. G, *Dictionnaire*, t. V, p. 584 *b*.
3. *Continuation des Pensées diverses*, chap. CXI, p. 341 *b*.
4. *Ibid.*, p. 342 *a b*.

aussi qu'il est la cause de tout le mal qui règne dans l'univers, de tout le péché dont notre volonté se souille... « Si vous me répliquiez que la doctrine des cartésiens porte à croire qu'il est aussi la cause des actes de notre volonté, je vous répliquerais à mon tour que je n'entre point dans ce mystère. C'est un *noli me tangere,* c'est un abîme dont il faut que l'on s'éloigne sans tourner les yeux en arrière, de peur de devenir une statue de sel comme la femme de Loth ; la philosophie n'y peut voir goutte, il faut recourir humblement aux lumières révélées. »

L'existence de Dieu nous est connue par la seule révélation ; nous la croyons par l'effet de la grâce. Mais ni l'instinct de la nature, ni le jeu naturel de la pensée humaine ne nous conduisent à l'affirmer ; à travers les détours, les réticences, les flottements d'expression et de doctrine, voilà la thèse essentielle qui réapparaît sans cesse dans toutes les parties des ouvrages de Bayle, quant à la démonstration de l'existence de Dieu.

CHAPITRE VII

CRITIQUE DU DOGME DE LA CRÉATION

Le système chrétien détermine le rapport de l'Être infiniment parfait au monde dont il est distinct : Dieu crée le monde de rien ; et cette doctrine de la création a l'avantage d'élever au-dessus de toute limite l'infinité et la toute-puissance divine, et de soumettre légitimement le monde au gouvernement divin.

Mais la création est-elle rationnellement intelligible ? Est-elle en accord avec les données de l'expérience ?

Bayle marque nettement en plusieurs endroits, en particulier dans l'article Épicure, que la production du monde *a nihilo* répugne à la raison.

Tous les physiciens du paganisme se sont accordés à reconnaître que la matière est increéée. Pourquoi ? Parce que la production de la matière répugne évidemment à la notion de l'Être nécessaire et parfait. Faute de révélation, les platoniciens ne pouvaient admettre la création : « Ils ont rejeté les mystères de l'Évangile parce qu'ils ne les pouvaient accorder avec les lumières de la raison. Ils ne se seraient pas suivis s'ils étaient tombés d'accord que Dieu a créé la matière [1]. »

Dans l'article Zabarella [2], Bayle trouve occasion d'examiner un autre aspect de la doctrine de la création. La Création suppose un commencement du Monde ; comment peut-on concevoir le commencement du temps par rapport à l'éternité ?

Cette question du rapport du temps à l'éternité, Bayle en institue la critique de façon très subtile, en ramenant les solutions possibles à la rigueur de leurs formules logiques, et en opposant

1. Article *Épicure, Dictionnaire*, t. II, p. 749 *a*.
2. Article *Zabarella*. Rem. F, G, H, *Dictionnaire*, t. V, p. 582 *b* et suiv,

l'une à l'autre les formules : méthode qui s'approche singulièrement de celle que Kant, dans un esprit très analogue, appliquera des questions semblables.

Deux thèses opposées se combattent avec des objections d'égale valeur : 1° Dieu a créé le monde éternellement, le monde n'a pas eu de commencement, car le décret de Dieu, en vertu duquel existe le monde, ce décret est éternel.

2° Le monde a eu un commencement, car le monde n'est qu'une créature, et une créature ne peut être éternelle. On pourrait développer sans fin l'une contre l'autre ces deux argumentations sans avancer d'un pas.

Mais toute cette discussion repose sur un malentendu relatif au sens qu'on donne au mot *éternité*. L'éternité de Dieu est une durée simple, indivisible, sans passé ni avenir ; tandis que la durée du monde est faite de moments successifs : on peut dire que le monde n'a pas de commencement sans pour cela qu'il soit éternel.

On est même, en suivant la raison, obligé d'avouer qu'il n'a pas de commencement, car où placer ce commencement de monde ? « Comment prouvez-vous que le monde n'a pas toujours existé ? N'est-ce pas par la raison qu'il y avait une nature infinie qui existait pendant qu'il n'existait pas ? Mais la durée de cette nature peut-elle mettre des bornes à celle du monde ? Peut-elle empêcher que la durée du monde ne s'étende au delà de tous les commencements particuliers que vous lui voudriez marquer ? Il s'en faut d'un point de durée indivisible, me dites-vous, que les créatures ne soient sans commencement ; car selon vous elles n'ont été précédées que de la durée de Dieu qui est un instant indivisible. Elles n'ont donc point commencé, vous répondra-t-on ; car s'il ne s'en fallait qu'un point (je parle d'un point mathémathique) qu'un bâton n'eût quatre pieds, il aurait certainement toute l'étendue de quatre pieds[1]. »

La même notion de l'indivisibilité de la durée divine fournit un autre argument encore pour prouver que le monde n'a pas de commencement. Comment le décret éternel de Dieu aurait-il pu, pour le commencement du monde, choisir tel ou tel moment

1. Article *Zabarella. Dictionnaire*, t V, p. 585 *b*.

dans une durée indivisible ? Cela ne se peut concevoir que dans une durée successive qui n'existe pas en Dieu[1].

Cette double argumentation contre la possibilité du rapport de l'éternité divine et du monde de l'expérience, porte à plein contre le système chrétien de la création, qui juxtapose, sans les confondre, le créateur infini et la créature temporelle, l'éternité et le temps.

Bayle, à la vérité, offre au système chrétien un moyen d'éluder le deuxième argument, une possibilité de concevoir le choix divin d'un premier commencement du monde : il suffit, pour cela, de supposer que Dieu a conçu une durée successive sans commencement ni fin, mais qu'il a choisi dans cette chaîne sans fin un moment comme le premier et laissé tout le reste hors de l'existence[2].

C'est sur cette concession courtoise à la doctrine de la création que Bayle clôt la discussion, fidèle à son habituelle précaution de ne pas finir un article sur un passage dont pourrait s'inquiéter la foi, mais de laisser du sucre au fond du verre...

D'ailleurs, s'il nous offre un abri contre l'objection toute rationnelle tirée de la nature divine, il n'en offre aucun contre le premier argument, qui, du point de vue de l'expérience, établit l'impossibilité de concevoir la limite où s'arrêtera la chaîne sans fin des phénomènes. L'expérience physique, qui nous fournit la notion de la durée successive des phénomènes, ne nous fournit aucun moyen de concevoir la limitation de cette durée.

De tous ces raisonnements, qu'il n'est pas vain de rapprocher de la première des antinomies kantiennes et des discussions de l'idéal transcendantal, il ressort que le rapport que prétend établir la doctrine de la Création, entre la nature, telle que l'expérience physique nous la fair connaître, et Dieu, est indémontrable et même inintelligible. Le passage de l'Un, de l'Infini, de l'Éternel, au multiple, au fini, au successif, n'est pas mieux expliqué dans le système chrétien que dans le spinoziste : ni l'un ni l'autre n'a pu faire avancer d'un pas la métaphysique du vieux Parménide.

1. Article *Zabarella. Dictionnaire*, t. V, p. 585 *b*.
2. *Ibid.*, p. 586 *a b*.

CHAPITRE VIII

CRITIQUE DU DOGME DE LA PROVIDENCE

Si maintenant nous envisageons le système de la métaphysique chrétienne, non plus, du point de vue de l'expérience physique, dans la doctrine de la création, mais, au point de vue de l'expérience morale, dans la doctrine de la Providence, nous verrons se lever des difficultés bien plus graves et insurmontables.

Le développement de ces difficultés, déjà indiquées dans les œuvres antérieures de Bayle et dès ses toutes premières productions [1], occupe une grande place dans le *Dictionnaire,* la plus grande dans les écrits qui l'ont suivi, et où Bayle précise, en les défendant, ses doctrines.

Tout l'essentiel de la critique baylienne de la Providence se trouve rassemblé en trois articles du Dictionnaire, les articles « Manichéens », « Marcionites », « Pauliciens », relatifs à trois sectes proches parentes qui soutinrent contre l'orthodoxie, aux premiers siècles du christianisme, cette doctrine que le monde doit son origine à deux principes, deux êtres éternels, l'un auteur du bien, l'autre du mal. — Bayle a défendu, expliqué, développé sa doctrine critique de la Providence, sans y apporter aucun élément vraiment nouveau, et surtout aucune modification réelle dans toute la suite de son œuvre : dans la *Continuation des Pensées diverses,* ouvrage qui parut presque aussitôt après le *Dictionnaire,* et où Bayle reprend, en les mettant au point du progrès de son esprit et en leur donnant une portée toute nouvelle, les principes des *Pensées diverses sur les comètes*; dans les *Réponses aux questions d'un provincial,* où Bayle, se défendant

1. V. *supra*, p. 33, 49, 199 et suiv.

contre des attaques, donne à la question de l'origine du mal un très ample développement ; enfin dans les *Entretiens de Maxime et de Thémiste* dernière apologie qui fut interrompue par la mort, exposition d'ailleurs de portée moins générale que celle de l'ouvrage précédent, et dirigée surtout contre des adversaires personnels.

Pour exposer la critique baylienne de la doctrine de la Providence, nous nous servirons simultanément de tous ces ouvrages, choisissant partout les textes les plus décisifs ; l'homogénéité extrême de la pensée de Bayle et son défaut absolu d'exposition systématique nous le permettent et nous y invitent.

Le manichéisme n'est pas pour Bayle un simple prétexte de battre en brèche la théologie orthodoxe. On verra plus loin quel lien existe entre l'hypothèse du double principe et sa pensée philosophique. Je me borne ici à remarquer que l'hérésie manichéenne a eu dans l'histoire religieuse une importance considérable. Elle était, au temps de saint Augustin, la tentation des esprits curieux, rebelles à détourner leur regard, selon le pur précepte chrétien, des « vanités de ce monde ». Reparaissant sous des noms divers, elle exerça longuement l'activité polémique des théologiens. Au XVIIe siècle même, des livres sont écrits contre les faux principes du manichéisme. Au rapport du P. Thomassin, la vieille hérésie règne encore dans quelques pays de l'Orient. Elle avait été commune parmi les anciens barbares de l'Europe (d'après Tobias Psamerus, *Systema Theologiae Gentilis*)[1].

Dans l'histoire de la philosophie le système du double principe n'occupe pas une moindre place. C'est à Plutarque que Bayle emprunte la majeure partie de ses renseignements sur ce sujet, et il le cite longuement : « Il est impossible, dit-il (traité d'Isis et d'Osiris), qu'il y ait une seule cause bonne ou mauvaise, qui soit le principe de toutes choses ensemble, parce que Dieu n'est point cause d'aucun mal et la concordance de ce monde est composée de contraires comme une lyre du haut et du bas, ce disait Héraclitus... Par quoi cette opinion fort ancienne, descendue des théologiens et des législateurs du temps jusques aux poètes et

1. Article *Manichéens*. Rem. C, *Dictionnaire*, t. IV, p. 91 *b*.

aux philosophes, sans qu'on sache toutefois qui en est le premier auteur, encore qu'elle soit si avant imprimée en la foi et persuasion des hommes, qu'il n'y a moyen de l'en effacer ni arracher... Il est forcé que la nature ait un principe et une cause dont procède le mal aussi bien que le bien[1]. » Plutarque trouve le double principe chez Zoroastre, Héraclite, Pythagore (le bon principe, un, fini, reposant, droit, non pair, carré, dextre, lumineux : et le mauvais, deux, infini, mouvant, courbe, pair, plus long que large, inégal, gauche, ténébreux) ; chez Aristote : l'un *forme,* l'autre *privation* ; chez Platon : le *mesme* et l'*autre*. Platon d'ailleurs dans le livre des *Lois* déclare ouvertement que le monde ne se gouverne pas par une seule âme, mais du moins par deux : la bienfaisante, et celle qui produit des effets contraires.

Plutarque adopte formellement la doctrine du double principe. A son témoignage Bayle ajoute celui de Diogène Laërce : « que les philosophes perses, bien plus anciens que ceux d'Égypte, ont enseigné constamment cette doctrine[2] ».

Les manichéens se trouvent donc être, dans la discussion de l'origine du mal, représentatifs d'un grand courant de pensée religieuse et philosophique ; il ne s'agit pas d'un assaut paradoxal donné à la théologie chrétienne au nom d'une secte oubliée, mais d'un débat entre deux grandes formes de pensée.

Voici comment Bayle entend que soit posé le problème du mal :

Il ne met pas en discussion l'existence d'un Dieu Un et parfait ; il accorde que les idées les plus sûres et les plus claires de l'ordre nous en assurent[3].

Cette assurance étant donnée, le débat ne saurait porter sur le fond même du dogme. La solution vraie est donnée dans l'énoncé même du problème. Étant admise l'existence d'un Dieu parfait,

1. Plutarque, cité dans la version d'Amyot. — Article *Manichéens. Dictionnaire,* t. IV. Rem. C, p. 90 *a.*
2. *Ibid.* Rem. C, p. 90 *b.*
3. *Ibid.* Rem. D, p. 92 *a.*
Les discussions relatives aux preuves de l'existence de Dieu nous ont appris ce qu'il faut penser de la concession faite par Bayle, dans le présent passage. D'ailleurs dans l'article Manichéens même, il glisse, par prétérition, cette idée que dans la notion de l'infini on pourrait *a priori* embrasser la malice comme n'étant pas moins réelle que la bonté.

il s'ensuit *a priori* que l'état des hommes est conforme à la perfection de Dieu : « La raison... nous montre avec la dernière évidence que nous devons croire bien fait tout ce que Dieu a fait[1]. »

Donc, par les raisons *a priori,* les manichéens seraient dès l'abord mis en fuite.

Il importe de bien retenir ce point de départ, faute de quoi on s'exposerait à faire à Bayle des objections qui ne portent pas contre son argumentation ; savoir : des objections tirées *a priori* de l'idée de la perfection divine. Les adversaires n'y ont pas manqué. Après la mort de Bayle, Leibniz lui-même a basé toute sa réfutation sur ce malentendu.

Prenons donc comme démontrée l'existence du Dieu un et parfait ; la perfection de l'univers en découle. Mais (si l'on s'en tient au domaine de la philosophie) il n'y a point de système qui, pour être bon, n'ait besoin de ces deux choses, l'une que les idées en soient distinctes, l'autre qu'il puisse donner raison des expériences. Il faut donc voir si les phénomènes de la nature se peuvent commodément expliquer par l'hypothèse d'un seul principe [2].

Pour tout ce qui n'est que l'expérience du mouvement et de la variété qui sont dans les corps, on peut aisément sauver la simplicité et l'immutabilité de Dieu : le seul établissement des causes occasionnelles y suffit, pourvu que l'on n'ait à expliquer que les phénomènes corporels, et que l'on ne touche point à l'homme...

Mais la notion que l'expérience nous fournit de la nature et de l'état des hommes donne lieu à de très grandes objections contre l'unité de Dieu. Les voyages, l'histoire font voir partout le malheur et la méchanceté des hommes, et çà et là seulement, quelques exemples de vertu, quelques exemples de bonheur[3]. Le

1. *Réponses aux questions d'un provincial*, chap. CXLIV, O., t. III, p. 795 *b*.
2. Article *Manichéens*. Rem. D, p. 92 *a*.
3. *Ibid.* « L'homme est méchant et malheureux : chacun le connaît par ce qui se passe au dedans de lui, et par le commerce qu'il est obligé d'avoir avec son prochain. Il suffit de vivre cinq ou six ans, pour être parfaitement convaincu de ces deux articles : ceux qui vivent beaucoup et qui sont fort engagés dans les affaires, connaissent cela encore plus clairement ; les voyages sont des leçons perpétuelles là-dessus ; ils font voir partout les monuments du malheur et de la méchanceté des hommes ; partout des prisons et des hôpitaux ; partout des

mal est un *fait*. Quelle est l'hypothèse qui rend le mieux compte de ce fait ? L'hypothèse orthodoxe y peut-elle parvenir ? « Nunc animis opus, Aena, nunc pectore firmo[1]. »

Le mal qui est dans le monde peut se distinguer en deux sortes : le mal physique et le mal moral, la souffrance et la méchanceté. Le mal moral est le nœud de la controverse, car si l'on parvient à accorder le fait du mal moral avec la perfection divine, on pourra tenter d'expliquer le mal physique, comme la juste suite du péché.

Aussi Bayle, dans le *Dictionnaire,* glisse-t-il sur le mal physique, pour porter tout son effort au point décisif. Cependant, sur le mal physique même, on peut élever des difficultés qui ne sont pas petites et il n'y a pas failli dans les ouvrages postérieurs, où il fouille la question à loisir.

Le mal physique n'est pas la simple privation d'un bien plus grand, c'est une souffrance positive. Que cet état de souffrance existe dans le monde, nul ne songe sérieusement à le contester. Mais on peut discuter, sinon sur le fait, au moins sur l'étendue du fait. Y a-t-il plus de bien que de mal, ou plus de mal que de bien dans la vie humaine ? Les défenseurs de la Providence tiennent volontiers pour l'optimisme. Bayle ne trouve pas convaincantes leurs raisons. La plus spécieuse est développée par King, évêque de Londonderry, dans son livre l'*Origine du mal*[2]. King prouve la prédominance du bien sur le mal par l'universel désir de vivre. Bayle lui répond, dans la deuxième partie de la *Réponse aux questions d'un provincial,* que la crainte de la mort est plus ma-

gibets et des mendiants. Vous voyez ici les débris d'une ville florissante ; ailleurs vous n'en pouvez pas même trouver les ruines... Les gens d'étude, sans sortir de leur cabinet, sont ceux qui acquièrent le plus de lumière sur ces deux articles, parce qu'en lisant l'*Histoire*, ils font passer en revue tous les siècles, et tous les pays du monde. L'*Histoire* n'est, à proprement parler, qu'un recueil des crimes et des infortunes du genre humain ; mais remarquons que ces deux maux, l'un moral et l'autre physique, n'occupent pas toute l'histoire ni toute l'expérience des particuliers : on trouve partout et du bien moral et du bien physique ; quelques exemples de vertu, quelques exemples de bonheur ; et c'est ce qui fait la difficulté. »

1. Article *Manichéens. Dictionnaire,* t. IV. Rem. D., p. 93 *a*.
2. Publié en 1702.

chinale que raisonnée, elle n'exprime pas le jugement des hommes sur la vie. Les hommes qui souffrent n'accepteraient pas de recommencer leur vie. Enfin si les hommes très malheureux s'abstiennent en général de se donner la mort, c'est qu'ils sont retenus par un manque de courage, par l'idée de l'ignominie attachée au suicide, par la crainte de la damnation.

Cette partie de la discussion, d'ailleurs fort accessoire, est loin d'être la plus forte. La discussion de fait de l'optimisme et du pessimisme est nécessairement très vague, faute d'une base d'appréciation ; elle se réduit toujours à des affirmations opposées correspondant à des points de vue et à des tendances différentes. Bayle a démêlé avec perspicacité le caractère instinctif du désir de vie et son opposition avec le jugement que font les hommes du bonheur et du malheur. Mais quelle conclusion en tirer ? Est-ce l'instinct qui a tort, ou la raison qui est trop courte ? Une raison qui saurait rejoindre et pénétrer l'instinct ne reconnaîtrait-elle pas que *bonheur* et *malheur* sont des termes confus, sur lesquels on ne peut établir aucun jugement ayant une valeur universelle et une utilité pratique, et que la loi de la vie est contenue dans le désir ? Ceux qui souffrent ne voudraient pas recommencer leur vie. C'est vrai et c'est vrai de beaucoup même qu'on juge des heureux, mais pourquoi le dégoût qui nous prend à la pensée d'un recommencement identique de l'existence ? Est-ce parce que nous pesons les souffrances passées et que nous les trouvons plus lourdes que les moments heureux ? N'est-ce pas plutôt que notre désir ne peut embrasser le passé, le déjà fait, et que l'inutilité de repasser l'œuvre faite nous écœure ? Le vieillard, qui ne recommencerait pas *sa* jeunesse, accueillerait avec transport une *nouvelle* jeunesse, sans souci des tourments plus cruels que la nouvelle épreuve lui pourrait réserver ; ne désire-t-il pas le plus souvent avec ardeur la prolongation d'une vie que les infirmités assombrissent ? Tant le désir est amoureux seulement d'activité et d'avenir ! Quant au suicide, sans doute les raisons que Bayle donne de sa rareté ont leur valeur, mais nous savons aujourd'hui qu'elles ne sont pas très puissantes, la vraie raison est dans l'instinct de vie dont Bayle a reconnu lui-même la puissance et non dans les principes et croyances dont il a si bien mis en évidence la faiblesse pratique.

Mais nous nous plaçons dans cette digression, au point de vue d'une conception purement naturaliste de la vie, Bayle a affaire à l'optimisme théologique, et il est clair que dans la conception d'un monde où Dieu dispense les biens et les maux, et où toute la raison de vivre est l'espoir de l'immobile béatitude de l'éternité, la souffrance prend une signification toute différente, et le désir de vie, mis par Dieu dans l'homme, n'absout pas Dieu de lui avoir donné la douleur pour compagne fidèle de sa vie.

Aussi bien, le « nœud gordien » de la question du mal physique n'est pas dans l'appréciation du plus ou du moins de la souffrance, mais dans la raison qu'on peut donner du simple fait de la souffrance. Pourquoi à certains mouvements nécessaires de la matière Dieu a-t-il attaché des sentiments de douleur plutôt que de plaisir [1] ?

Sans doute on répondra que la douleur est nécessaire comme punition juste du péché, que, s'il n'y a pas de douleur il ne peut y avoir de récompense non plus que de châtiment... Ce n'est pas évident, car on peut fort bien concevoir une graduation des biens récompensant le mérite, sans aucune souffrance positive. Le mal n'est pas nécessaire comme épreuve avant la récompense : l'augmentation des bienfaits suffit à récompenser [2].

Inutile d'alléguer, comme fait Lactance à Épicure, que Dieu pourrait, mais ne veut pas, ôter le mal, sous prétexte que sans le mal nous n'aurions pas de connaissance du bien. C'est faux en théologie puisque le mal ne touche pas les anges ni les bienheureux. C'est faux en philosophie : il n'est pas nécessaire d'avoir senti la douleur pour éprouver le plaisir comme un état commode ; ce n'est pas le plaisir qui s'use par l'habitude, ce sont nos organes qui se changent et nous donnent moins de plaisir. Si l'état de plaisir persistait le même, nous éprouverions constamment la commodité de cet état [3]. Le fait que l'état de plaisir est toujours passager et mêlé de douleur est une preuve en faveur des deux Principes, et du compromis survenu entre eux pour faire sortir le monde du chaos [4]. — « Qui n'admirera et déplorera

1. *Réponse aux questions d'un provincial,* chap. LXXVI, O., t. III, p. 654.
2. *Ibid.*, chap. LXXVII.
3. Article *Pauliciens*. Rem. E, *Dictionnaire*, t. IV, p. 528 *b* et 529 *a*.
4. *Ibid.*, p. 529 *a b*.

la destinée de notre raison? Voilà les manichéens qui, avec une hypothèse tout à fait absurde et contradictoire, expliquent les expériences cent fois mieux que ne font les orthodoxes, avec la supposition si juste, si nécessaire, si uniquement véritable d'un premier principe infiniment bon et tout-puissant[1]. »

En admettant même qu'il fallût du mal pour donner à la récompense toute sa valeur, encore faudrait-il constater qu'en fait la souffrance fût une suite du péché. En plusieurs endroits du *Dictionnaire* Bayle touche cette question et montre des exemples éclatants du malheur attaché au mérite et de la fortune comblant des méchants[2]. Il est clair que les souffrances atteignent les gens de bien comme les autres. Dira-t-on que l'affliction leur est donnée pour leur utilité, pour la sauvegarde de leur âme, qui risque de s'endormir et de se perdre dans l'inertie du bonheur? C'est abuser, l'appât d'un plus grand bien suffirait à les exciter sur la voie de la vertu.

Mais quelle utilité, quelle justice excusera les souffrances infligées aux petits enfants, les maladies mortelles qui les frappent? Et si, comme on ne peut guère se défendre de le croire, les bêtes sont douées de sensibiilité, à quoi bon faire souffrir ces êtres privés de toute raison, de toute responsabilité?

On alléguera la sagesse de Dieu qui agit toujours par les voies les plus simples. Ce principe, sans doute, que Malebranche a mis dans son plus beau jour, a quelque chose d'éblouissant. « M. Bayle a été de ceux qui crurent que le P. Malebranche donnait par là un merveilleux dénouement; mais il est presque impossible de s'en payer après avoir lu les livres de M. Arnaud contre ce système, et après avoir bien considéré l'idée vaste et lumineuse de l'Être souverainement parfait[3]. » Bayle ne peut comprendre que la sagesse de Dieu mette une limite à sa toute-puissance contre l'intérêt de sa bonté.

Comment enfin justifier la bonté divine quand on envisage l'atroce châtiment de la damnation éternelle réservée à la plus grande part du genre humain[4]?

4. Article *Pauliciens*, p. 592 *a. b.*
2. V. notamment les articles *Brutus* et *Rufin*.
3. *Réponse aux questions d'un provincial*, chap. CLV, O., t. III, p. 825 *b*.
4. *Ibid.*, chap. CLVI, p. 828 et suiv.

Mais laissons ces difficultés. Admettons que le mal physique se puisse justifier comme châtiment du mal moral : les difficultés qui tombent sur le mal moral sont foudroyantes.

Le péché existe. Il est répandu sur toute la face de la terre. Dieu créateur de toutes choses est-il l'auteur du péché et comment peut-on concilier sa perfection infinie avec l'existence et l'abondant épanouissement de ce qui est l'objet de sa plus grande horreur ?

La question exerçait depuis longtemps l'activité passionnée des docteurs chrétiens. Elle avait pris un caractère d'acuité particulier depuis que Luther et Calvin, renouvelant dans sa terrible rigidité la doctrine paulinienne de la grâce et du salut, avaient fait apparaître son opposition à la notion commune de la justice et de la bonté.

Sur la question de la prédestination, les esprits s'étaient divisés, les uns se réfugiant dans le mystère insondable de la perfection divine, les autres s'efforçant, par des concessions plus ou moins étendues, d'accorder la doctrine chrétienne du péché, de la grâce et du châtiment avec les données de la conscience morale commune. De là toutes les sectes nuancées autour de la question de la grâce, depuis les prédestinateurs les plus rigides jusqu'aux rationaux sociniens et, dans le catholicisme, les disputes, assourdies par la domination du principe d'autorité, des molinistes et des jansénistes.

Bayle entre en lice et étale la question en pleine lumière, éprouvant la valeur de toutes les raisons proposées pour accorder ensemble la perfection divine et le péché.

Il en est quelques-unes qui ne demandent pas une réfutation bien approfondie[1]. Telle celle de saint Basile, alléguant que les vices ont leur origine dans l'âme même de l'homme : il suffit de lui répondre que l'homme est l'ouvrage de Dieu[2].

Qu'on ne prétende pas non plus démontrer que le péché serve à la manifestation d'une perfection divine. On ne doit pas dire

1. Bayle signale la tentative faite dans l'antiquité par les stoïciens pour démontrer l'utilité du vice d'un univers providentiellement gouverné. Plutarque a réfuté les arguments stoïciens (article *Pauliciens*, p. 534, 535 *a*).

2. Article *Pauliciens*. Rem. E, *Dictionnaire*, t. IV, p. 529 *b*, 530 *a*.

que Dieu a permis le péché afin de manifester sa sagesse : sa conduite, en ce cas, serait « si contraire aux idées claires et distinctes selon lesquelles nous jugeons de la bonté et de la sagesse, et, en général, de tous les devoirs d'un père et d'un roi, que notre raison ne saurait comprendre que Dieu puisse en user de même. Mais, direz-vous, les voies de Dieu ne sont pas nos voies. Tenez-vous en donc là ; c'est un texte de l'Écriture, et ne venez plus raisonner[1] ».

La limitation de la puissance divine paraît plus choquante encore quand il s'agit de la production du mal moral que quand le mal physique seul était en question. Malebranche allègue que Dieu, aimant invinciblement sa sagesse, « ne peut donc se dispenser d'agir de la manière la plus sage et la plus digne de lui, et de suivre la conduite qui porte le plus le caractère de ses attributs » (c'est-à-dire d'agir par des lois générales et non par des volontés particulières). — Bayle répond : « Voilà un de ces obstacles internes dont je vous parlais tantôt. On laisse la bonté de Dieu en son entier ; mais on suppose qu'elle est rendue impuissante par l'amour qu'il a pour l'un de ses autres attributs[2]. » Arnauld répliquerait à Malebranche : « Mais avez-vous bien pensé qu'en avançant de telles choses... vous entreprenez de renverser le premier article du symbole par lequel nous faisons profession de croire en Dieu le Père Tout-Puissant[3]? »

Il est vain de prétendre que, sans la chute d'Adam, la justice et la miséricorde de Dieu nous seraient demeurées inconnues : la seule idée de l'être souverainement parfait enveloppe celle de ces vertus[4].

Enfin on n'avance rien à répéter que Dieu agit dans l'intérêt de sa *gloire*. Bayle n'a pas de peine à dissoudre l'équivoque de cet argument de Jaquelot : en quel sens entendre le mot *gloire*? Est-ce la gloire égoïste d'un prince ambitieux ? Sinon il faut justifier de la perfection de sa conduite : seule une conduite parfaite peut le glorifier dans sa perfection. « Je vous assure que pour détruire d'un seul coup toutes les difficultés étalées dans le Dic-

1. Article *Pauliciens*, p. 530 *b*.
2. *Réponses aux questions d'un provincial*, O., t. III, p. 812 *b*.
3. *Ibid.*, p. 813 *a*.
4. Article *Pauliciens*. Rem. E, *Dictionnaire*, t. IV, p. 530 *b*.

tionnaire critique, il suffirait d'établir que Dieu n'aime que lui-même ; car toutes ces difficultés supposent comme un principe reconnu de part et d'autre que Dieu est infiniment bon et saint, et que la première de ces deux épithètes ne s'entend pas dans le sens métaphysique, selon lequel il n'y a point d'être qui ne soit bon, qu'elle s'entend dans le sens moral, qu'elle signifie une qualité bienfaisante et que le sens de l'épithète emporte que tant s'en faut que la vertu et le vice soient des êtres indifférents à Dieu, et dont il n'emploie l'un préférablement à l'autre qu'à proportion des utilités qu'il en peut tirer, il aime nécessairement la vertu ; il hait nécessairement le vice[1]. »

Bayle ramène ainsi sans cesse, impitoyablement, les théologiens qui par des artifices de langage s'en écartent, aux termes rigoureux du problème : d'un côté la notion de la perfection divine, de l'autre le péché, conciliez-les à l'aide de la seule *raison,* c'est-à-dire en employant nos notions humaines de la justice, de la bonté, de la puissance. Sinon, ne raisonnez pas : tenez-vous en au texte de l'Écriture.

Il n'est pas possible logiquement de concilier d'une façon directe la Toute-Puissance de Dieu et la production du péché. Reste à prouver que Dieu *n'est pas auteur du péché,* et c'est à quoi toutes les sectes de théologie par tous les moyens s'emploient. Pour que Dieu ne soit pas auteur du péché, il faut que le péché ne soit imputable qu'à l'homme, indépendamment de Dieu. En d'autres termes, il faut que l'homme soit libre. Le libre arbitre est le centre et le pivot de toute la dispute de l'origine du mal moral. L'article « Manichéens » où Bayle donne une première esquisse, réduite à l'essentiel, de sa critique de la Providence, ne contient guère autre chose qu'un bref tracé de la controverse du libre arbitre[2].

Un dialogue est engagé entre Zoroastre et le philosophe Melissus :

Mélissus : Dieu a créé l'homme innocent et heureux, mais

1. *Réponses aux questions d'un provincial,* chap. CXLIV, O., t. III. p. 820 *a b.*
2. Article *Manichéens.* Rem. D, *Dictionnaire,* t. IV, p. 93 *a.*

l'homme n'a pas suivi les lumières de sa conscience ; d'où le mal moral. La justice de Dieu l'a châtié ; d'où le mal physique.

Zoroastre : Dieu eût dû créer l'homme sans inclination au mal.

Mélissus : Mais l'homme agit comme cause libre.

Zoroastre : Il est impossible de comprendre comment un être, qui n'existe pas par lui-même, agirait par lui-même. En l'admettant, Dieu pourra-t-il prévoir les actes libres de sa créature ? Si on répond affirmativement, il a donc prévu le péché en créant ce qui est contraire à l'idée de l'Ordre.

Cet échange d'arguments nous fournit le schéma de toute la discussion que les articles du *Dictionnaire* ont soulevée, et que Bayle a étalée dans toute son ampleur dans la *Réponse aux questions d'un provincial.* Nous ramènerons tous les points de cette discussion à deux chefs principaux :

1° Le libre arbitre appartient-il réellement à l'homme ?

2° L'hypothèse du libre arbitre suffit-elle à concilier la perfection divine et le péché ?

Le libre arbitre est invoqué par tous les partis chrétiens pour sauver Dieu de l'accusation d'être auteur du péché[1]. Mais l'affirmation du libre arbitre se heurte à la doctrine de la grâce, dont la prédestination calviniste est la forme la plus rigoureuse. Les tenants de la pure doctrine de la grâce doivent se borner à la simple affirmation du libre arbitre, et s'en remettre, pour arranger la contradiction, à la suprême sagesse et à la Toute-Puissance de Dieu ; tandis que les rationaux s'efforcent de démontrer la possibilité et la réalité du libre arbitre.

Ce sont donc les rationaux surtout que touche directement la discussion du libre arbitre. C'est aux partis avancés du christianisme, aux libéraux que Bayle en veut ici ; aux plus philo-

1. Bayle a déjà combattu la liberté d'indifférence au cours d'une dispute qu'il soutint contre Arnauld au sujet de la doctrine de Malebranche sur le plaisir des sens (*Réponse de l'auteur des nouvelles de la République des lettres à l'Avis*, etc. Rotterdam, 1686). Il déclare alors (*Réponse*, p. 106) qu'il n'y a pas d'autre véritable doctrine de la liberté d'indifférence que celle de Molina et que partout ailleurs dans les deux communions on reconnaît une véritable liberté sans indifférence (p. 111).

sophes des théologiens qui sont en même temps les plus théologiens des philosophes.

Bayle ne prétend pas démontrer que l'homme n'a pas de franc arbitre. Il tient seulement la question pour insoluble et inintelligible.

On pourrait, en attaquant le franc arbitre, obliger « le soutenant à confesser qu'il ne comprend pas ce qu'il avance, et que ce sont des abîmes où notre raison est toute engloutie, ne nous restant plus que la foi qui soutienne... Toutes les hypothèses que les chrétiens ont établies parent mal les coups qu'on leur porte ; elles triomphent toutes quand elles agissent offensivement ; mais elles perdent tout leur avantage quand il faut qu'elles soutiennent l'attaque. Nos idées là-dessus ne sont claires qu'autant qu'il le faut pour éterniser la guerre, semblables à ces princes qui n'ont pas la force d'empêcher que l'on ne ravage leurs frontières, et qui sont assez puissants pour faire des courses dans le pays ennemi[1] ».

La contradiction qui rend inintelligible la doctrine du franc arbitre est double. Le franc arbitre est contredit d'une part par les principes de la théologie, d'autre part par l'expérience de la nature.

Pourquoi est-il, ou croit-on indispensable d'affirmer le franc arbitre ? Parce que c'est un postulat nécessaire pour bien fonder la justice de Dieu. Donc l'intérêt de la religion, ou, si l'on aime mieux, la nature de l'Être infiniment parfait nous fait conclure à la liberté de l'homme.

Mais cette conclusion, tirée de la justice de Dieu, est contraire à sa toute-puissance : Dieu est créateur de toutes choses ; il conserve l'univers de telle sorte que rien ne se produit qui ne soit un effet de sa volonté ; il est la seule cause capable de produire n'importe quel effet réel ; et il est inutile de dire avec Malebranche que l'homme a le pouvoir non de produire quelque chose, mais d'arrêter l'action de Dieu : car il faut autant de force pour arrêter que pour mouvoir[2].

1. Article *Marcionites*. Rem. F, *Dictionnaire*, t. IV, p. 111 *a*.
Voici de nouveau la forme antinomique dont nous avons observé l'emploi dans la discussion des thèses de métaphysique sur la question de la création. V. *supra*, p. 279 et suiv.

2. Article *Pauliciens*. Rem. F, *Dictionnaire*, t. IV, p. 531 *b*.

Cet effet de la toute-puissance de Dieu est très clairement exprimé, dans la religion, par la doctrine de la grâce.

Si l'on suit, avec les orthodoxes, la doctrine de la grâce de saint Paul et de saint Augustin, on reconnaît que l'homme est incapable de produire par lui-même aucune action méritoire, mais tout mérite est l'effet de l'action de Dieu en nous ; sans la grâce, nul ne peut éviter la damnation éternelle ; avec la grâce, nul ne peut être privé des récompenses des élus : les élus sont *prédestinés* à la gloire du paradis et les réprouvés abandonnés sans ressource aux châtiments éternels.

« Voici trois choses certaines : I. Saint Augustin croit que l'homme est déterminé invinciblement ou au mal par sa corruption naturelle, ou au bien par le Saint-Esprit. II. Cette doctrine ôte à l'homme le franc arbitre, en prenant ce mot pour la liberté d'indifférence. III. La doctrine de saint Augustin a été autorisée par l'approbation solennelle de l'Église[1]. »

Il paraît donc bien établi que la doctrine la plus orthodoxe de l'Église chrétienne, d'accord avec le raisonnement tiré de la toute-puissance divine, est contraire à l'existence du franc arbitre entendu comme choix libre et causalité indépendante qui appartiendrait à l'homme.

Sera-t-on plus heureux, pour trouver une base rationnelle à la doctrine de la liberté d'indifférence, si on la cherche dans les principes de la morale? — La conscience morale, prétend Jacquelot, dicte à tous les hommes qui s'examinent un peu eux-mêmes qu'ils sont libres, et que si leur volonté se porte au mal, c'est par un choix dont ils sont les seuls maîtres[2].

Soit, mais cette prétendue démonstration de la conscience morale est contredite par la notion que la religion même nous donne de la conscience : vous prétendez que la liberté d'indifférence est réclamée comme condition nécessaire de la valeur des actes ? Mais la doctrine calviniste de la grâce nous enseigne qu'un acte n'a de valeur et de mérite que s'il est accompli en nous par Dieu lui-même ; plus la grâce est entière, plus dans l'homme la volonté d'indifférence est abolie, plus l'action est méritoire, plus la conscience est satisfaite.

1. Article *Priscillien*. Rem. H, *Dictionnaire*, t. IV, p. 785 *b*.
2. *Réponses aux questions d'un provincial*, chap. CXXXIX, O., t. III, p. 782.

La prétendue réclamation naturelle de la conscience est contredite par la doctrine religieuse de la conscience : le témoignage de la conscience morale est donc double et contradictoire.

Il suffit ici à Bayle de montrer la contradiction : néanmoins sa pensée va plus loin. Au fond de sa pensée, opposée en cela à celle de Kant, il ne croit pas à la valeur rationnelle de l'argument moral pris en lui-même. Il ne croit pas qu'humainement parlant, notre conscience nous veuille libres d'une liberté d'indifférence. Avec une perspicacité remarquable il a pénétré le caractère théologique de la prétendue réclamation de la liberté par la conscience : Si notre conscience veut que nous soyons libres d'une liberté d'indifférence, c'est que nous avons en vue la responsabilité devant Dieu, la responsabilité de la créature devant le Créateur, le mérite et le démérite au regard de ce juge, les châtiments qu'il réserve aux pécheurs. C'est Dieu que notre conscience, façonnée par la religion, veut absoudre. Mais si vous vous placez simplement au point de la nature, la question même de la liberté de choix est inintelligible, puisque les notions de péché, de mérite, de démérite changent entièrement de valeur.

« Je puis bien vous assurer, ce me semble, que de simple philosophe à philosophe, la dispute de la liberté est au-dessus de la décision. Le molinisme a de l'avantage sur l'autre parti au tribunal de la morale ; mais il a du désavantage au tribunal de la métaphysique. Ses principales forces consistent dans les conséquences qui résultent de ce que l'homme agirait toujours nécessairement : il faut avouer que ces conséquences sont bien terribles ; *mais un philosophe qui ne serait point chrétien les affaiblirait beaucoup, soit à cause qu'il n'admettrait pas ce que l'Écriture nous apprend sur les peines du péché, soit à cause qu'il effacerait de la liste des péchés un très grand nombre d'actions que l'Écriture y renferme... Le supplice que les lois humaines font souffrir aux malfaiteurs ne suppose point qu'ils aient une liberté d'indifférence, on se déferait des perturbateurs du repos public comme on se défait des bêtes féroces, quand même on croirait qu'ils n'ont point de franc arbitre*[1].

Du point de vue métaphysique et du point de vue moral, pas-

1. *Réponses aux questions d'un provincial*, chap. CXXXIX, O., t. III, p. 782 *b*.

sons au point de vue de l'observation directe de la nature humaine : le cas de la liberté d'indifférence est tout aussi mauvais.

Dans l'article *Rorarius,* Bayle, faisant la comparaison de l'âme humaine et de l'âme animale, se demande si la liberté d'indifférence est une caractéristique de l'âme humaine. Est-ce par là que l'on peut la différencier de l'âme animale à laquelle nul ne songerait à accorder autre chose que la simple spontanéité?

La liberté n'est pas une caractéristique nécessaire, puisque les enfants, les fous et les âmes humaines après la mort en sont dépourvus. « Il est donc visible que la liberté d'indifférence n'est point un attribut essentiel de la créature, mais une concession, ou une faveur accidentelle dont le Créateur la gratifie[1]. » La liberté est donc une pure notion théologique. Mais, dans l'expérience psychologique, tous les actes humains qu'on attribue à la liberté d'indifférence sont toujours des choix raisonnés dans lesquels les plus forts motifs l'emportent : il en est tout de même chez les animaux ; ainsi le chien s'abstient, malgré son désir, de manger ce qu'on lui défend, de peur de recevoir du bâton. Punir les hommes n'implique pas que l'on croie à leur libre arbitre ; on châtie les bêtes aussi.

Ainsi si on considère l'âme humaine dans la nature, parmi les êtres que l'expérience nous fait connaître, on n'y découvre rien qui nous invite à lui attribuer la liberté d'indifférence.

Dira-t-on qu'en regardant en nous-mêmes, nous avons conscience de notre liberté?

« Ceux qui n'examinent pas à fond ce qui se passe en eux-mêmes se persuadent facilement qu'ils sont libres, et que si leur volonté se porte au mal, c'est leur faute, c'est par un choix dont ils sont les maîtres. Ceux qui font un autre jugement sont des personnes qui ont étudié avec soin les ressorts et les circonstances de leurs actions, et qui ont bien réfléchi sur les progrès du mouvement de leur âme. Ces personnes-là pour l'ordinaire doutent de leur franc-arbitre et viennent même jusqu'à se persuader que leur raison et leur esprit sont des esclaves, qui ne peuvent résister à la force qui les entraîne où ils ne voudraient pas aller[2]. »

1. Article *Rorarius.* Rem. F, *Dictionnaire,* t. IV, p. 911 *b.*
2. Article *Hélène.* Rem. Y, *Dictionnaire,* t. III, p. 262 *a.*

L'examen approfondi et sans préjugés de ce qui se passe dans notre âme conduit à conclure non à la liberté d'indifférence mais à un exact enchaînement des actes et des motifs. Dans le chapitre CXXXVIII de la *Réponse aux questions d'un provincial* Bayle oppose à la liberté de Jaquelot un véritable déterminisme des motifs : si l'on suppose toutes les autres choses égales, l'idée seule d'être maître chez soi suffit à produire une détermination. Au chapitre suivant il explique le mécanisme de la volonté à l'aide de la comparaison de la balance, si souvent reprise dans l'histoire de la philosophie.

En résumé la liberté d'indifférence, (seule forme de la liberté qui fasse de l'homme une cause de ses actions étrangère à la causalité divine), n'a aucun autre argument en sa faveur que le besoin qu'on en a pour rendre raison du mal dans l'hypothèse de la théologie chrétienne. « La seule preuve convaincante qu'on puisse donner de la liberté humaine est que les hommes sont méchants et malheureux. C'est un phénomène que l'on ne saurait expliquer commodément que par la supposition qu'ils sont malheureux parce qu'ils pèchent. Mais afin que cette supposition ait toute sa force elle doit être confirmée par l'Écriture, où nous apprenons que Dieu punit le péché, d'où il s'ensuit nécessairement que l'homme pèche avec assez de liberté pour être justement punissable... il faut donc que les pécheurs que Dieu punit aient assez de liberté pour être justement punissables, quoiqu'au reste nous ne puissions concevoir l'accord de la liberté de l'homme avec les décrets de Dieu ni avec la condition d'un être créé[1]. »

La liberté n'est qu'une hypothèse appuyée sur la foi révélée. Mais cette hypothèse est contredite, du point de vue théologique, par la doctrine de la nature de l'Être infiniment parfait ; elle est contraire aux données de l'expérience qui nous fait voir notre activité déterminée par des motifs et elle n'est point réclamée par la conscience morale entendue au sens humain et naturel, sans intervention de données théologiques.

Rien plus que cette critique baylienne de la liberté n'est propre à faire ressortir le caractère théologique de la morale de Kant et de sa doctrine de la liberté.

1. *Entretiens de Maxime et de Thémiste*, chap. v, O., t. IV, p. 42 *b*.

L'antinomie kantienne de la liberté et du déterminisme se présente, dans la *Critique de la raison pure,* comme l'opposition de deux concepts de la causalité. Mais cette contradiction n'est insoluble que si l'on prétend introduire la causalité libre dans la série des phénomènes ; la liberté *intelligible* est possible en même temps que le déterminisme des phénomènes et sa réalité nous est affirmée par l'exigence de la raison pratique : la liberté est un postulat de la raison pratique.

Pour Bayle, la raison, ni dans son usage théorique naturel, ni dans son usage pratique, ne réclame la liberté d'indifférence. Sur la question de la liberté il n'y a pas d'antinomie proprement rationnelle, l'opposition n'a lieu qu'entre une notion théologique de la liberté, notion relative à la justice divine, d'un côté, et de l'autre la notion théologique de la puissance divine et toute l'expérience physique et morale : Kant érige en postulat de la raison pratique ce qui n'est aux yeux de Bayle qu'un postulat de la conscience religieuse.

Lors même qu'on accorderait que les hommes sont effectivement doués de franc arbitre, la solution du problème de l'origine du mal ne s'ensuivrait nullement.

Pourquoi Dieu a-t-il doté l'homme d'une faculté qui produitant de mal ?

On répond que le libre arbitre est le plus beau de tous les dons que Dieu ait pu faire aux hommes. Cette raison est belle sans doute : « mais enfin on la peut combattre par des raisons qui sont plus à la portée de tous les hommes et plus fondées sur le bon sens et sur les idées de l'Ordre[1] ».

D'abord on peut se demander si ce don est vraiment d'une telle excellence. Il semble douteux que le libre choix soit un état supérieur : les anges sont en même temps libres et déterminés au bien. La grâce ne diminue en rien la liberté, cependant elle est déterminante[2].

En second lieu, la prescience divine équivaut, en l'espèce, à la

1. Article *Pauliciens.* Rem. E, *Dictionnaire,* t. IV, p. 530 *b.*

2. *Réponses aux questions d'un provincial,* chap. CXLV, O., t. III, p. 798 et suiv. — Cf. article *Marcionites.* Rem. C, *Dictionnaire,* t. IV, p. 111 *ab.*

prédestination. Dieu, dans sa sagesse infinie, a dû prévoir l'usage que l'homme ferait de son libre arbitre ; cet usage étant mauvais, Dieu a donc fait, le sachant, un funeste présent. Résolvez ce dilemme : « Ou Dieu a donné aux hommes un franc arbitre par un effet de sa bonté, ou sans aucune bonté. Vous ne pouvez pas dire que ce soit sans nulle bonté ; vous dites donc que c'est avec beaucoup de bonté ; mais il résulte de là nécessairement qu'il a dû les en dépouiller à quelque prix que ce fut, plutôt que d'attendre qu'il y trouvassent leur damnation éternelle par la production du péché, monstre qu'il abhorre essentiellement[1]. »

On est autant la cause d'un événement lorsqu'on le procure par des voies morales que par des voies physiques, lorsqu'on emploie une cause libre, sachant comme elle agira, qu'une cause nécessaire[2] : supposant que la poudre à canon soit libre de s'enflammer ou de ne pas s'enflammer à son gré, si je sais qu'à huit heures elle sera d'humeur à s'enflammer et que précisément à cette heure-là j'en approche une mèche, je serai expressément la cause de son explosion.

« Ceux qui disent qu'il a fallu qu'il y eût des êtres libres afin que Dieu fût aimé d'un amour de choix (voir le traité de Morale du P. Malebranche) sentent bien dans leur conscience que cette hypothèse ne contente pas la raison : car quand on prévoit que ces êtres libres choisiront non pas le parti de l'amour de Dieu, mais le parti du péché, on voit bien que la fin que l'on se serait proposée s'évanouit et qu'ainsi il n'est nullement nécessaire de conserver le franc arbitre[3]. »

Des théologiens cherchent à utiliser le libre arbitre en disant que Dieu l'ayant donné aux hommes a simplement permis le péché. C'est ne rien dire ; car d'une part il a prévu les conséquences du libre arbitre et d'autre part il est la seule cause capable de produire n'importe quel effet réel. C'est pure subtilité et jeu de mots de distinguer en Dieu une volonté antécédente, qui ne veut que le bien, et une volonté conséquente effectuant ce qui résulte librement de la première. Dieu, prévoyant ce qu'il permet le veut

1. Article *Pauliciens*. Rem. M, *Dictionnaire*, t. IV, p. 540 *a*,
2. *Réponse aux questions d'un provincial*, chap. CXLIV, §§ 16, 17, O., t. III, p. 798 *a*.
3. Article *Pauliciens*. Rem. E, p. 531 *b*.

pleinement[1]. Même dans le système de la liberté, on est forcé d'avouer que Dieu a fait un décret portant que l'homme péchera[2].

Le système socinien lui-même, qui n'épargne rien pour épurer les dogmes de tout ce qui serait irrationnel, est aussi impuissant que tous les autres à absoudre Dieu d'être l'auteur du péché.

Cependant, pour y parvenir, les Sociniens n'hésitent pas à introduire une singulière limitation à la perfection divine[3] : ils nient la prescience des événements contingents. « Le système socinien, en ôtant à Dieu la prescience, le réduit à la servitude et à une forme de gouvernement qui est pitoyable, et ne lève pas la grande difficulté qu'il fallait lever, et qui force ces hérétiques à nier la prévision des événements contingents[4]. » Il ne la lèvent pas ; car en lui ôtant la prescience absolue, il est impossible de dénier à Dieu la sorte de prévision qui appartient à toute créature intelligente, qui démêle les motifs des actions, le caractère des gens, l'enchaînement des circonstances, et juge, sinon de loin, du moins à l'instant où un acte va être commis par une personne, qu'elle va commettre cet acte.

Bayle illustre son argument à l'aide d'un exemple dont ses adversaires ont blâmé le caractère irrévérencieux. Il compare Dieu à une mère qui enverrait ses filles au bal, sachant certainement que leur vertu y devrait succomber : une telle mère est cause volontairement de la perte de ses filles, si elle ne les retient à la maison. Mais supposons qu'au lieu de connaître à l'avance l'issue certaine du divertissement, elle accompagne elle-même ses filles ; que, regardant par une vitre elle voie l'une d'elles assiégée par un galant et près de céder à ses instances, si elle n'intervient pas à ce moment ne manquera-t-elle pas à son devoir de mère et ne

1. Article *Pauliciens*. Rem. F, p. 533 *a*. — *Réponses aux questions d'un provincial*, chap. CLIV, O., t. III, p. 820 et suiv.

2. Article *Pauliciens* Rem. F, p. 533 *a*.

3. « Carnéade a fourni de la tablature aux théologiens prédestinateurs pour objecter à leurs adversaires que Dieu ne préverrait pas les choses futures, si elles dépendaient d'une cause indifférente. Il n'y a que les sociniens qui aient eu la bonne foi de reconnaître la force évidente de cette objection ; mais dans quel abîme ne se sont-ils pas jetés par cet acte d'ingénuité. Il leur en coûte la prescience de Dieu, et que peut-on dire de plus monstrueux que d'admettre un Dieu qui ne connaisse les actions des hommes qu'à mesure qu'elles se font ? » (article *Carnéade*, *Dictionnaire*, t. II, p. 309).

4. Article *Pauliciens*. Rem. F, *Dictionnaire*, t. IV, p. 532 *b*.

sera-t-elle pas cause du déshonneur de sa fille ? Dieu sera-t-il moins perspicace, lui qui a créé dans tout leur détail tous les êtres de la nature ?

Dieu, pour rémédier au péché, n'avait pas même[1] à priver les hommes de leur liberté, mais seulement à leur imprimer tels actes de volonté que bon lui semblait ; la grâce prévenante, selon les théologiens, n'ôte pas la liberté[2].

Dira-t-on que Dieu ne peut, sans s'écarter de la perfection de sa sagesse, déroger aux lois générales qu'il a une fois établies ? Malebranche, le grand tenant des lois générales, a dû admettre que Dieu peut y déroger toutes les fois que l'ordre le veut. Arnauld lui a prouvé par l'examen de l'histoire profane et sacrée que Dieu a dû y déroger souvent. En quoi une bonne inspiration donnée à Eve aurait-elle plus bouleversé la nature que le miracle des noces de Cana ? Mais, sans même déroger jamais aux lois générales, Dieu aurait pu y ajouter celle-ci « qu'immédiatement avant que l'âme soit vaincue par les tentations, il se forme dans le cerveau un mouvement qui corresponde à une pensée par laquelle la raison fasse tourner du bon côté le franc arbitre[3] ». l'expérience du monde établit l'insuffisance de l'usage de la grâce pour absoudre Dieu d'être auteur du péché.

Telles sont, rassemblées dans un ordre relatif, les principales raisons de Bayle contre la Providence, les principales de l'essaim innombrable qui s'échappe de ses livres, guêpes qui enveloppent en tourbillons, reviennent sitôt chassées, piquent la main qui les écrase, inépuisables et victorieuses de l'imprudent qui les affronte sans s'être recouvert du voile épais de la foi.

Bayle a donné lui-même au chapitre CXLIV de la *Réponse aux questions d'un provincial*[4], un résumé de la discussion du mal moral, énonçant en sept propositions la doctrine théologique de la Providence, en dix-neuf maximes les vérités philosophiques qui contredisent les propositions théologiques. Il n'est pas inu-

1. Article *Pauliciens*, p. 532 *a*.
2. *Ibid*. Rem. M, p. 540 *a*.
3. *Entretiens de Maxime et de Thémiste*, chap. XVII, O., t. IV, p. 65 *a*.
4. O., t. III, p. 796 et suiv.

tile de donner ici un résumé de ce résumé, dont Leibniz a pris texte pour sa réfutation de la critique baylienne :

Thèse théologique. — Dieu, l'être infiniment parfait, crée librement des créatures, leur donne un libre arbitre, les condamne pour l'usage qu'elles en font à la misère et à la damnation, en sauve un très petit nombre ; il gouverne le monde comme il le veut, offre des grâces qu'il sait qu'on n'acceptera pas, n'en donne pas qu'il sait qu'on accepterait.

Maximes philosophiques. — La bonté de Dieu, infinie, créant un monde en vue des créatures intelligentes, n'a dû leur donner que des facultés qui les conduisent à la vraie connaissance et à la félicité (max. I à V). Donner un franc arbitre, sachant qu'il en sera fait mauvais usage, est identique à vouloir le mal (VI). Un être bon ne permet quelque mal que s'il n'a pas la puissance de l'empêcher ou s'il doit le permettre pour en éviter un plus grand (VII à XIV). Dieu fait tout ce qu'il veut de la matière et des esprits : nulle des raisons du mélange du bien et du mal, fondées sur la limitation des forces des bienfaiteurs, ne lui saurait convenir (XV). On est autant la cause d'un événement lorsqu'on le procure par des voies morales que par des voies physiques, lorsqu'on emploie une cause libre, sachant comme elle agira, qu'une cause nécessaire (XVI, XVII). Ce n'est pas agir avec bonté de sauver un petit nombre et faire périr le plus grand nombre, ni de donner des remèdes qu'on sait ne devoir pas être reçus.

La conclusion qui s'impose, c'est qu'il faut renoncer à la raison pour attribuer la production de ce monde au Dieu chrétien.

Cet abrégé résume avec fidélité les contradictions où la raison se perd lorsqu'elle s'exerce sur l'hypothèse chrétienne du Dieu providentiel. Pour embrasser dans son ensemble la critique baylienne de la Providence, il convient d'ajouter à cet abrégé ce qui y manque, mais à quoi toute l'argumentation est relative : la vision positive d'une humanité où le mal règne, d'où la liberté d'indifférence est absente, d'une nature dont la réalité contredit l'idée chrétienne de Dieu. — C'est la raison appuyée sur l'expérience de la nature qui combat la raison au service du préjugé religieux.

CHAPITRE IX

LES CONCLUSIONS CRITIQUES DE LA DOCTRINE DE LA PROVIDENCE

Quelle conclusion tirer, quant à la religion, de la critique du dogme de la Providence?

Le problème du mal n'admet aucune solution rationnelle d'accord avec les données de la doctrine chrétienne.

Depuis les sociniens jusqu'aux calvinistes les plus rigoureux, aucune secte chrétienne n'a pu satisfaire rationnellement sur la question de la grâce. Toutes se reprochent mutuellement de faire Dieu auteur du péché, et tous les reproches sont fondés. Les calvinistes en accusent Luther, les luthériens Calvin, les catholiques romains l'un et l'autre, les jésuites le prétendent de Jansénius, les jansénistes prouvent que les jésuites le font malgré leur protestation contraire (ils ont substitué à la prescience absolue la science moyenne qui ne sauve rien).

Pour sa démonstration, Bayle a un allié bien inattendu, dont il est fier, dont il fait parade, qu'il oppose joyeusement à tous comme la tête de Méduse, c'est Jurieu.

Jurieu a écrit un livre sur les méthodes relâchées et la méthode rigide d'expliquer la grâce que Bayle n'a qu'à citer pour couvrir d'une autorité redoutable toutes ses critiques des arguments rationnels en faveur de la Providence. Dans ce livre, Jurieu a accablé les méthodes d'expliquer la Providence et la grâce, des scotistes, molinistes, remontrants, universalistes, pajonistes, de Malebranche, des luthériens, des sociniens — et il s'avoue lui-même accablé par sa propre méthode des décrets de Dieu; méthode rigoureuse, héroïque, où Dieu est reconnu franchement la cause, par ses décrets éternels, de tout ce qui arrive dans le monde et dans l'homme, de la salvation et de la damnation.

Écoutez Jurieu : « Pour conclure, je soutiens qu'il n'y a aucun milieu commode depuis le Dieu de saint Augustin jusqu'au Dieu d'Épicure qui ne se mêlait de rien, ou jusqu'au Dieu d'Aristote dont les soins ne descendaient pas plus bas que la sphère de la lune. Car tout aussitôt qu'on reconnaît une Providence générale, et qui s'étend à tout, de quelque manière qu'on la conçoive, la difficulté renaît, et quand on croit avoir fermé une porte, elle rentre par une autre[1]. » Ce n'est pas Bayle qui le lui fait dire.

Jurieu tourne le dos à la direction des rationaux. Cependant il ne se trouve guère à l'aise dans la position où, de son propre aveu, l'orthodoxie est placée. Il est tenté par une issue que Bayle se fait d'ailleurs un plaisir de lui entr'ouvrir : la doctrine des Supralapsaires.

Les jésuites prétendent que les calvinistes font Dieu auteur du péché, doctrine qu'ils déclarent sacrilège, pire que l'athéisme ou la doctrine du Dieu d'Épicure. Or, il est une école de théologiens dont l'interprétation du calvinisme paraît donner prise à ce terrible reproche : les supralapsaires, dans leur ferveur de ne rien ôter à la Toute-Puissance de Dieu, ne craignent pas de le mettre au-dessus même des règles communes de la bonté. Jurieu ne veut pas qu'on les taxe d'impiété. « C'est une pensée folle », dit-il, « de dire qu'une hypothèse conduit à l'athéisme, laquelle fait entrer Dieu en toutes choses, le fait être la cause de tout, le pose comme l'unique but de toutes ses propres actions, et l'élève au-dessus de la création, jusqu'à en pouvoir disposer selon les règles qui paraissent même injustes *au sens de la chair*. Tant s'en faut que cette opinion des supralapsaires conduise à l'athéisme, qu'au contraire elle pose la divinité dans le plus haut degré de grandeur et d'élévation où elle peut être conçue, car elle anéantit tellement la créature devant le Créateur que le Créateur dans ce système n'est lié d'aucune espèce de loi à l'égard de la créature, mais il en peut disposer comme bon lui semble, et la peut faire servir à sa gloire par telle voie qu'il lui plaît, sans qu'elle soit en droit de le contredire[2]. »

1. Jurieu, *Jugement sur les méthodes rigides et relâchées d'expliquer la grâce*. Cité par Bayle, article *Pauliciens*. Rem. I, *Dictionnaire*, t. IV, p. 536 *b*.

2. Jurieu, *Apologie pour les réformateurs*, 1re partie, chap. XIX, cité par B., article *Pauliciens*. Rem. F, p. 537 *ab*.

« Voici bien », s'écrie Bayle, « la plus monstrueuse doctrine, et le plus absurde paradoxe qu'on ait jamais avancé en théologie[1]. » Quelle est la raison des efforts de toutes les sectes pour expliquer la production du mal indépendamment de Dieu ? « C'est l'envie de disculper Dieu, c'est qu'on a compris clairement *qu'il y va de toute la religion,* et que dès qu'on oserait enseigner qu'il est l'auteur du péché, *on conduirait nécessairement les hommes à l'athéisme*[2]. » Mesurez la force de ces paroles ; elles font comprendre où Bayle a voulu pousser les orthodoxes à la suite de Jurieu.

Jurieu ose dire : « Prenant les choses au pire, Dieu a créé la plupart des hommes pour les damner, non pas parce qu'ils l'aient mérité par leurs crimes, mais parce qu'il lui plaît ainsi, et qu'il n'a prévu leur damnation que parce qu'il l'a ordonnée avant que de prévoir leurs crimes[3]. » — « D'où vient donc, lui devons-nous demander, que toutes les sectes chrétiennes évitent comme l'écueil le plus dangereux de toute la théologie l'aveu que Dieu soit l'auteur du péché ? D'où vient que l'idée d'un tel dogme fait horreur[4] ? »

Bayle nous laisse faire la réponse : quelle serait-elle, sinon que les règles communes de la conscience humaine apparaissent aux hommes avec une telle autorité, une vérité pratique si invincible que devant elles, si on ose le leur opposer, l'édifice de la théologie s'écroulerait ? Un Dieu injuste et cruel, « ce n'est plus un objet de religion ; de quoi servirait de l'invoquer, et de tâcher d'être sage ?[5] »

En acculant l'orthodoxie religieuse au dogme des supralapsaires, Bayle la met en demeure de se renier elle-même ou de renier la morale humaine dans ses principes les plus universellement révérés[6].

1. Article *Pauliciens. Dictionnaire,* t. IV. Rem. I, p. 537 *b.*
2. *Ibid.*
3. Jurieu, *Apologie pour les réformés,* 1re partie, chap. XIX, cité par B., article *Pauliciens.* Rem. I, p. 537 *b.*
4. Article *Pauliciens.* Rem. I, p. 538 *a.*
5. *Ibid.*
6. Cf. article *Pyrrhon* (*Dictionnaire,* t. IV). Bayle y fait voir que le dogme des supralapsaires conduit au pyrrhonisme absolu, c'est-à-dire à la relativité de la morale elle-même.

Reconnaissons ici, précisée, soulignée d'arguments terribles, l'opposition des deux doctrines de la conscience, la doctrine morale et la doctrine religieuse ; opposition qui nous est apparue dans la dispute de Bayle et Jurieu à la suite de la publication du *Commentaire philosophique*.

Mais maintenant Bayle ne travaille plus à réduire l'opposition, à glisser dans la forme religieuse le contenu de la conscience humaine. Avec une implacable netteté sa dialectique opère la dissociation des concepts moraux et religieux : la religion est hors de la nature, hors de la morale naturelle.

Toute la puissance de son action antireligieuse consiste dans l'éclat où il met maintenant cet antagonisme de la religion et de la vérité naturelle que Jurieu avait jadis aperçu et dénoncé dans ses œuvres.

Le problème du mal n'admettant, du point de vue chrétien, aucune solution rationnelle, faut-il donc adopter la doctrine au nom de laquelle est menée l'attaque contre la Providence, le double principe des manichéens?

Si on se place dans l'hypothèse manichéenne, on rend compte du bien et du mal par l'entente des deux principes opposés débrouillant le chaos chacun selon sa nature ; le bon principe ne consentant au mal que par pure nécessité et pour éviter un mal plus grand [1].

« Qui n'admirera et qui ne déplorera la destinée de notre raison? Voilà les manichéens qui, avec une hypothèse tout à fait absurde et contradictoire, expliquent les expériences cent fois mieux que ne font les orthodoxes, avec la supposition si juste, si nécessaire, si uniquement véritable, d'un premier principe infiniment bon et tout-puissant. [2] »

Bayle affecte le plus grand mépris pour l'hypothèse manichéenne prise en elle-même. Cependant il ne dit rien de sérieux pour la détruire. Que penser de la valeur de son dédain quand, parlant des arguments à priori du manichéisme et du système orthodoxe, il glisse chemin faisant ce doute : si la notion de l'in-

1. Article *Pauliciens*. Rem. I, p. 536 *b*, 537 *a*.
2. Article *Pauliciens*, p. 529 *b*.

fini n'embrasserait pas aussi la souveraine malice? Toutefois, pour calmer les inquiétudes qui ne manquèrent pas de s'élever sur ce sujet, il place, à la fin de la deuxième édition du Dictionnaire, un Éclaircissement sur les manichéens, où il se met docilement en devoir de réfuter leur doctrine; réfutation qu'il fait, dit-il, par égard pour les personnes de petite foi[1]. Il expose l'imperfection du bon principe; la nécessité du péché, si l'on suppose le principe du mal éternel; il n'omet pas de faire un vif reproche au manichéisme d'être « l'éponge des religions ». Il répète que l'idée de l'ordre veut un seul principe — il invoque la maxime « qu'il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité » — il remarque que les deux principes, obligés de compter l'un avec l'autre, seraient tous deux malheureux... Il ne se fait pas d'ailleurs illusion sur la valeur de cette réfutation de commande : « Il y aura peut-être des gens qui trouveront imparfaite ma réfutation du manichéisme, parce que je ne réponds point aux objections que j'ai étalées comme de la part des manichéens. Je prie ceux qui se feront ce scrupule de se souvenir que pour des réponses évidentes tirées de la lumière naturelle, je n'en connais point; et que pour les réponses que l'Écriture peut fournir, on les trouvera dans une infinité de livres de controverse[2]. »

Dans les trois articles du Dictionnaire où il traite de l'hérésie manichéenne, Bayle en dit assez pour qu'on puisse sentir que son mépris pour cette doctrine n'est qu'affecté.

Nous avons vu plus haut[3] le soin qu'il prend de marquer son extension et son importance dans l'histoire de la religion et de la philosophie.

Il se plaît à lui découvrir une attache dans l'orthodoxie chrétienne même; qu'est-ce que le diable, sinon un véritable principe du mal? Principe créé, sans doute, principe inférieur, subordonné à la perfection suprême, mais principe actif et puissant, dont le règne en ce monde est grand, dont les victoires sont

1. *Éclaicissement sur les Manichéens, Dictionnaire*, t. V, p. 736. « Fallait-il outre cela pour lever tous les scrupules que je réfutasse philosophiquement le manichéisme? Dieu parle et cela ne vous persuade pas pleinement?... Mais ayons aujourd'hui quelques égards pour les personnes de petite foi. Proposons quelques raisonnements contre le manichéisme. »

2. *Ibid.*, p. 741.

3. V. *supra*, p. 283 et suiv.; *infra*, p. 350.

éclatantes ; véritable dominateur des hommes, puisque si petit est le nombre des élus[1].

Il remarque que parmi les païens, ceux qui ne reconnaissent qu'un principe succombent devant les manichéens, tels Melissus, Parménide, les stoïciens[2].

Au contraire « le gros des païens n'avaient pas à craindre les objections que j'ai rapportées, car leur religion publique roulait sur ces deux points, l'un qu'il y avait des dieux bienfaisants et d'autres dieux malfaisants, et qu'en général les dieux n'avaient pas toujours les mêmes passions ; qu'ils s'apaisaient et qu'ils se mettaient en colère, qu'ils passaient d'un parti à l'autre, qu'ils s'engageaient les uns à favoriser un peuple, les autres à le persécuter ; en un mot que l'un s'opposait à l'autre. *Par cette supposition on pouvait aussi aisément expliquer l'histoire humaine que par celle de Zoroastre*[3] ».

Nous verrons plus loin la signification donnée par Bayle au naturisme de la religion païenne, la liaison qu'il établit de ces formes religieuses au système de philosophie qui est le véritable et puissant ennemi de la théologie chrétienne : l'atomisme de Démocrite, d'Épicure, de Gassendi. Cet atomisme, que sa critique rajeunit et pousse vers une véritable philosophie positive de la nature est la forte doctrine que masque et représente l'hypothèse grossière des manichéens, doctrine qui, reposant sur les faits, seule peut fournir une solution philosophique du problème du mal.

Mais cela, c'est la solution secrète, la solution niée avec véhémence au moment même où l'auteur la montre imposée. Comme il repousse la solution des supralapsaires par indignation morale, il repousse la solution manichéenne ou matérialiste par indignation religieuse.

La solution proclamée seule vraie, seule juste et vraiment raisonnable, c'est la solution par la foi.

Cette solution est indiquée dans la position même du problème :

1. Article *Pauliciens*. Rem. H, *Dictionnaire*. t. IV, p. 535 *b*.
2. *Ibid.* Rem. G, p. 533 *b*, 534. — Rem. H, p. 535 *a*.
3. *Ibid.* Rem. G, p. 535 *ab*.

le fond de la question n'est pas en jeu. D'avance l'orthodoxie a gain de cause, puisque tous ses dogmes lui sont directement révélés par le Dieu infiniment parfait, incapable de mensonge. Bayle a voulu simplement éclairer les voies de la véritable apologie et détourner les théologiens des sentiers dangereux où la raison les égare.

Quelle est la source de toutes les objections contre le dogme de la Providence ? Ce sont des *faits*, c'est l'expérience du monde. Eh bien ! les pères de l'Église auraient dû abandonner les arguments à priori, intenables contre l'assaut des faits, et prendre une autre position, inexpugnable celle-là : opposer le fait au fait ; à l'expérience du monde, l'*expérience*, le *fait* de la révélation. Ici il n'y a plus à discuter, il faut s'incliner, car on ne réfute pas un fait : « *Ab actu ad potentiam valet consequentia*[1] » est un des plus clairs et des plus incontestables axiomes de toute la métaphysique. Voilà un rempart imprenable et cela suffit pour rendre victorieuse la cause des orthodoxes, encore que leurs raisons à priori puissent être réfutées. Bayle se félicite d'avoir bien mérité de l'orthodoxie en lui offrant généreusement ses propres armes et en l'incitant à opposer la certitude des faits à toutes les raisons : « Il est plus utile qu'on ne pense d'humilier la raison de l'homme, en lui montrant avec quelle force les hérésies les plus folles, comme sont celles des manichéens, se jouent de ses lumières, pour embrouiller les vérités les plus capitales. Cela doit apprendre aux sociniens, qui veulent que la raison soit la règle de la foi, qu'ils se jettent dans une voie d'égarement, qui n'est propre qu'à les conduire de degré en degré jusqu'à nier tout, et qu'ils s'engagent à être battus par les gens les plus exécrables. Que faut-il donc faire ? Il faut captiver son entendement sous l'obéissance de la foi, et ne disputer jamais sur certaines choses. En particulier il ne faut combattre les manichéens que par l'Écriture et par le principe de la soumission, comme fit saint Augustin[2]. »

Les *éclaircissements* de la deuxième édition du *Dictionnaire* ne consistent guère que dans des développements nouveaux de cette solution si impeccablement orthodoxe.

1. Article *Pauliciens*, Rem. E. *Dictionnaire*, t. IV, p. 528 *a*.
2. *Ibid.* Rem. M, p. 533 *ab*.

Bayle y proclame nettement la nullité de toute scholastique, de toute apologie rationnelle ou discussion rationnelle des dogmes[1]. « Les mystères de l'Évangile... ne sont pas faits pour être à l'épreuve des disputes philosophiques : leur grandeur, leur sublimité ne leur permet pas de la subir[2]. »

« L'esprit de dispute est la chose qui paraisse la moins approuvée dans l'économie évangélique, Jésus-Chrit ordonne d'abord la foi et la soumission. C'est son début ordinaire, et celui de ses apôtres, suis-moi, crois et tu seras sauvé. Or, cette foi qu'il exigeait ne s'acquérait point par une suite de discussions philosophiques, et par de grands raisonnements : c'était un don de Dieu, c'était une pure grâce du Saint-Esprit, et qui ne tombait pour l'ordinaire que sur des personnes ignorantes[3]. »

Plus loin Bayle suppose que saint Paul ait obtenu de l'aréopage de soutenir contre tous les philosophes d'Athènes le dogme chrétien de la Trinité. Si d'abord on était convenu de la vérité de la logique d'Aristote, et que saint Paul eut ensuite déclaré notre raison trop faible pour atteindre jusqu'aux mystères de la foi, la victoire des philosophes eût été complète. « Mais si les philosophes l'avaient attaqué par ces maximes après qu'il leur aurait déclaré le fondement de sa créance, il aurait pu leur opposer cette barrière que ses dogmes étaient inconnus à la raison, qu'ils avaient été révélés de Dieu et qu'il fallait les croire sans les comprendre. La dispute, pour être régulière, n'aurait point dû rouler sur la question si ces dogmes-là étaient opposés aux maximes de la dialectique et de la métaphysique, mais sur la question si Dieu les avait révélés. Saint Paul n'eût pu avoir du dessous *qu'en cas qu'on lui eût prouvé que Dieu ne demandait point que l'on crût ces choses*[4]. »

Ces derniers mots ne nous rassurent pas pleinement sur le sort que la dispute réserve à l'orthodoxie et à saint Paul. Et notre inquiétude ne saurait être dissipée par l'admirable texte que Bayle a trouvé pour illustrer sa pensée dans l'*Éclaircissement sur les pyrrhoniens*. Il laisse la parole à Saint-Évremont et reproduit

1. *Éclaircissement sur les athées*, *Dictionnaire*, t. V, p. 721 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 722,
3. *Ibid.*, p. 723.
4. *Ibid.*, p. 726.

un passage du dialogue charmant où le P. Canaye félicite de sa conversion le vieux maréchal d'Hocquincourt qui s'est converti sans savoir pourquoi, sans aucune raison : « Point de raison ! Que Dieu vous a fait, monseigneur, une belle grâce[1] ! »

1. *Éclaircissement sur le pyrrhonisme, Dictionnaire*, t. V, p. 747. Notez que dans la *Continuation des Pensées diverses*, Saint-Évremont est mis, dans un bel éloge, au rang des plus parfaits athées (V. *Continuation des Pensées diverses*, chap. CLIV. O., t. III, p. 414 *a*).

Bayle a été le premier éditeur du *Récit d'une conversation de M. le maréchal d'Hocquincourt avec le père Canaye, jésuite*, par M. D. S. E. ; cette pièce n'avait encore paru qu'en manuscrit lorsqu'il la fit imprimer dans *Le retour des pièces choisies ou bigarrures curieuses* (Emmerick, 1687).

L'*Éclaircissement sur les pyrrhoniens* se clôt sur deux pensées de saint Évremont dont le ton est moins ouvertement ironique que celui de la *Conversation* précédemment citée.

CHAPITRE X

DISPUTES SOULEVÉES PAR LES DOCTRINES RELIGIEUSES DU DICTIONNAIRE : BAYLE ET LES RATIONALISTES : DISPUTES AVEC LECLERC, BERNARD, JAQUELOT

La nouvelle ligne de conduite adoptée par Bayle, dans le *Dictionnaire*, à l'égard des questions religieuses, a pour effet de modifier ses rapports avec les divers partis réformés. Lorsque dans le *Commentaire philosophique* il élevait la raison à la charge de juger en dernier ressort des dogmes, s'il attirait sur lui la colère orthodoxe de Jurieu, du moins se faisait-il des amis dans les sectes rationalistes. En apparence sa doctrine était fort proche de la leur. Il était difficile, à l'époque, d'apercevoir l'originalité propre d'un penseur dont le point de vue était également éloigné de celui de toutes les sectes et de tout dogmatisme à priori organiquement lié à la forme chrétienne de la pensée.

Le *Dictionnaire* dut surprendre désagréablement les rationaux : leur allié de la veille y devient leur ennemi déclaré et les accable tant du point de vue de la philosophie que du point de vue d'un fidéisme orthodoxe, où il se retranche avec une telle constance que l'on ne peut attaquer son orthodoxie sans attaquer en même temp sa bonne foi.

A toute occasion il exprime sa volonté arrêtée de s'en tenir à l'orthodoxie : « Un lecteur qui ne découvrira pas que M. Bayle est dans les principes des théologiens réformés non rationaux, dans les principes, dis-je, de ceux qui combattent le plus fortement la dangereuse maxime des sociniens, qu'il ne faut rien croire qui ne nous paraisse conforme à toutes les maximes de la philosophie, un tel lecteur ne peut être qu'un esprit épais, si matériel que les choses les plus claires sont des énigmes pour lui[1]. »

1. *Entretiens de Maxime et de Thémiste*, O., t. IV, p. 18 *a*.

Et il ne se vante pas : il marche bien dans les rangs des plus rigoureux calvinistes, il se plaît à les entraîner où la bataille est le plus chaude, et il ne ménage pas aux adversaires les coups : il est vrai que toutes les ripostes dirigées contre lui portent droit sur l'orthodoxie et retombent sur toute forme religieuse. Comme il opposait naguère entre eux les principes du catholicisme et de la réforme, il met aux prises les principes orthodoxes et rationaux ; fidèle à la méthode pyrrhonienne, il laisse agir et s'entre-détruire les arguments, se bornant à suppléer les réticences, à dénouer les sophismes, à tirer les conséquences à bout : c'est ainsi que méthodiquement il poursuit son œuvre de désagrégation des dogmes.

Son attaque ouverte est donc maintenant poussée contre les rationaux, c'est-à-dire tous ceux qui s'efforcent de trouver un accommodement de la foi avec la raison, de faire naviguer la religion sous le pavillon de l'évidence. Le rationalisme est la forme religieuse de l'avenir ; son demi respect de la vérité est plus choquant encore à l'esprit de Bayle que l'aveuglement volontaire des orthodoxes ; je ne serais pas même éloigné de croire que de plus en plus le demi-affranchissement du protestantisme lui paraît irritant, insupportable, et il incline parfois à regarder le vieux traditionalisme catholique comme la forme, à tout prendre, la plus acceptable, la plus franche du christianisme [1].

Les rationaux se sentirent atteints. Ce sont eux seuls d'abord qui se levèrent contre la doctrine du *Dictionnaire*.

Deux de leurs meilleurs écrivains entrèrent en lice.

Le premier fut Leclerc, journaliste de la *Bibliothèque choisie*, critique et polémiste passionné, exégète informé, bien que sa science, au témoignage de R. Simon, fût assez superficielle, et sa méthode peu rigoureuse. Leclerc se plaçait ostensiblement dans le camp arminien [2] ; mais il paraissait que ses opinions dépas-

1. Voyez *infra*, p. 338 et suiv. les discussions relatives à la voie d'examen, notamment p. 339, la note 3 relative à l'article Nihusius.

2. Il était alors professeur au Collège des arminiens à Amsterdam (Lettre de Bayle à Naudis du 4 septembre 1706, manuscrit Bibliothèque nationale, n° 12771, fol. 364). V. *supra*, p. 71, les premiers rapports de Leclerc avec Bayle au sujet des *Nouvelles de la République des lettres*.

saient en hardiesse ses professions de foi, et il fut soupçonné, à bon droit, sans doute, de donner dans le socinianisme.

L'autre fut Jaquelot[1], homme de sens et de savoir, dont la voix était respectueusement écoutée dans le parti réformé. Il représentait l'arminianisme modéré, que les orthodoxes combattaient sans l'excommunier, et dont les tendances ralliaient de plus en plus de partisans[2].

Le pasteur Bernard, rédacteur des *Nouvelles de la République des lettres,* prit rang aussi dans la lutte des rationaux contre Bayle mais son rôle y fut moindre, son hostilité beaucoup plus modérée[3]. Le Clerc et Jaquelot sont à eux seuls pleinement représentatifs du rationalisme : l'un aux frontières de l'hérésie, en intelligences avec les sociniens, l'autre à l'extrémité opposée, tendant la main aux orthodoxes.

Dans ces disputes, Bayle eut l'occasion, je ne dis pas la surprise de constater que les rationaux n'apportaient pas dans la controverse des procédés bien différents de ceux qu'il avait éprouvés en combattant Jurieu ; le préjugé, quel qu'il soit, s'irrite aisément, supporte mal la contradiction, encore moins la réfutation. Bayle connut encore les attaques personnelles qui visent, par delà les raisons, l'arrière-pensée supposée de celui qui les emploie. Il faut d'ailleurs convenir que les rationaux durent

1. Jaquelot, ministre réfugié à La Haye, fit la réserve suivante, avant de signer l'acte présenté aux pasteurs par le synode de Rotterdam du 23 avril 1686 : « Parce qu'il y a quelques propositions dont je ne connais pas clairement le sens, et que d'ailleurs, je craindrais d'agir contre ma conscience, en signant quelques articles que je ne comprendrais pas directement ; je déclare que je laisse tous les hommes au jugement de Dieu et que je crois que le magistrat ne doit persécuter personne pour cause de religion, lorsqu'elle ne corrompt pas la fidélité des sujets. Après cette déclaration je déclare que je signe de bon cœur la condamnation des propositions dont il est parlé dans l'article du synode » (*Livre des résolutions du consistoire de La Haye*, cité par Frank Puaux, *Les précurseurs français de la tolérance*. Pièces justificatives, p. 205). Dans la suite, Jaquelot fut appelé comme chapelain auprès du roi de Prusse et là fit profession ouverte d'arminianisme (Niceron, *Mémoire pour servir à la vie des hommes illustres*). Il occupait ce poste lors de sa polémique avec Bayle.

2. A ce parti appartenait Saurin, dont l'autorité grandissait sans cesse et s'opposait à celle même de Jurieu, son adversaire acharné.

3. Bernard attaqua Bayle sur la question de la preuve de l'existence de Dieu par le consentement universel. On prétend qu'il n'en usa ainsi que pour faire sa cour à Jurieu. En tous cas il garda à l'égard de Bayle l'attitude la plus courtoise (V. Desmaizeaux, *Vie de M. Bayle*, p. LXXXVII).

cruellement ressentir des attaques qui les rejetaient à la fois hors de l'orthodoxie et de la vérité, venant d'un homme qui ne croyait pas les principes au nom desquels il les malmenait.

Bayle mène le combat dans la *Réponse aux questions d'un provincial.* Avant d'analyser les controverses particulières, il est bon d'examiner la position qu'il entend tenir à l'égard du rationalisme en général, position qu'il définit lui-même au chapitre cxxx[e] de son ouvrage[1].

Le centre du débat c'est la question du rapport de la raison avec la foi, examiné à l'occasion de la doctrine de la prédestination (de la liberté et de la grâce), nœud de la controverse de l'origine du mal et point principal de divergence des sectes chrétiennes.

Bayle plaide l'orthodoxie de l'opposition de la foi avec la raison : tous les chrétiens, catholiques et réformés, se sont servis de ce principe contre les unitaires, ancêtres hérétiques de toutes les formes du rationalisme ; ils s'en servent contre tous les rationaux, sociniens et arminiens. « Le nom de rationaux qu'on leur a donné est une espèce de flétrissure[2]. » Bayle rappelle la défiance marquée des orthodoxes à l'égard du rationalisme cartésien. Il rappelle à ses adversaires combien ils eurent maille à partir avec les champions authentiques de la religion.

« Les rationaux firent en 1686 dans l'Académie de Franeker une démarche qui fit grand bruit. Ils y firent soutenir une thèse, où l'on blâma *ceux qui disent, que si la raison nous dictait quelque chose d'opposé à l'Écriture il faudrait plutôt en croire celle-ci, comme si l'Écriture et la raison pouvaient être opposées ou que deux choses contraires pussent être toutes deux vraies, ou que ce qui est contraire à la raison pût être véritable.* Cette proposition tout à fait conforme aux principes des sociniens fut vivement réfutée[3]... » En 1692 Bekher, ministre à Amsterdam, est destitué par les synodes pour avoir interprété rationnellement l'Écriture touchant la magie et les démons.

Vers le même temps, Jurieu, prenant à partie Saurin, qui pré-

1. *Réponse aux questions d'un provincial*, II, P., chap. cxxx. O., t. III, p. 763 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 764 *b*.
3. *Ibid.*, p. 765 *a*.

tendait que la foi chrétienne doit marcher toujours à la clarté de l'évidence, lui opposa « une nuée de témoins composée de tout ce qu'il y a de plus ancien et de plus digne de vénération dans l'Église réformée, et soutint que le principe de son adversaire conduit au socinianisme, au pyrrhonisme et au déisme[1] ».

Enfin une déclaration des États de la province de Hollande, du 18 décembre 1694 défend d'expliquer selon le critère de la raison les mystères révélés[2].

Voilà d'assez bonnes autorités contre le rationalisme pris en bloc. Bayle examine ensuite à part le cas des rationaux modérés, leur effort porte sur le mystère de la prédestination tandis que celui des sociniens atteint le mystère de la Trinité[3].

Au nom de l'orthodoxie, Bayle les chasse de leur position équivoque : quand ils déclarent accepter le mystère de la Trinité, ils avouent explicitement qu'ils reconnaissent des dogmes contraires à la raison parce qu'ils sont inaccessibles. Pourquoi donc refuser d'admettre la prédestination ? Qu'ils l'admettent, ou qu'ils lèvent le masque et nient tous les mystères[4] !

D'ailleurs Bayle prétend ne renoncer aucunement à toute raison. Les antirationaux fondent leur foi sur la plus certaine et la plus évidente de toutes les raisons du monde, savoir : la véracité divine[5].

Telle est donc la position que Bayle entend tenir à l'égard des rationaux. Il n'accepte pas de reconnaître en eux des théologiens qui le rappellent au respect de la religion ; mais il les admoneste lui-même comme des théologiens qui, contrairement à l'apologétique traditionnelle, prétendent interpréter rationnellement des dogmes. En tant que philosophe, il leur prouve que leur rationalisme est impuissant à soutenir le système de la providence du Dieu parfait et créateur. Nous avons vu la force de ses démonstrations. En tant que théologien il leur impose l'obligation, ou bien de revenir en arrière, de se réfugier dans le mystère et derrière l'Écriture ; ou bien d'aller jusqu'au bout de la raison, de

1. *Réponse aux questions d'un provincial*, p. 765 *b*.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 766 *a*.
4. *Ibid.*, p. 767.
5. *Ibid.*

passer au socinianisme et de là à l'athéisme le plus absolu. Entre la foi et la philosophie naturelle, pas de milieu tenable.

Telle est la position que Bayle occupe en face du camp des rationaux. Reste à voir comment il riposte aux attaques de leurs divers champions.

Leclerc a attaqué le premier. En 1699, déguisé sous le nom de Théodore Parrhase, il a publié un ouvrage intitulé *Parrhasiana : ou Pensées diverses sur des matières de critique, d'histoire, de morale et de politique,* dans lequel sont critiqués les articles du *Dictionnaire* relatifs au problème du mal[1].

Bayle avait poussé les manichéens contre les philosophes orthodoxes. Leclerc crut habile d'user d'un tour semblable et de faire parler un origéniste contre les objections manichéennes : l'avantage de l'origéniste, dans la dispute, vient de ce qu'il n'admet pas l'éternité des peines de l'enfer, de sorte qu'au dire de Leclerc, la seule objection insoluble contre le système théologique est levée : une éternité de béatitude suffit à effacer le mal passager, quelle qu'en soit l'intensité et la durée.

Leclerc fut imprudent d'imiter la tactique de son adversaire, tandis que celui-ci se réservait, dans le fidéisme aveugle, une retraite d'où il pouvait renier les manichéens, Leclerc, rationaliste, défendant le rationalisme, devait être aisément convaincu de parler en son propre nom, sous les traits de l'origéniste.

Dans la seconde édition du *Dictionnaire,* Bayle ajouta à l'article Origène une remarque répondant aux objections du *Parrhasiana.* Il les réfute de façon simple et démonstrative : en supprimant l'éternité des peines, on n'absout pas Dieu, on se borne à adoucir sa rigueur ; mais le fond reste le même ; en diminuant le mal par toutes les hypothèses que l'on voudra, on ne le supprime pas ; le fait reste. Or, quand il est question de la perfection divine, il ne s'agit pas de plus ou de moins[2].

A la fin de la remarque, rédigée sur le ton de la plus entière courtoisie, Bayle ne laisse pas de glisser de la secte d'Origène à celle de Socin[3] : Il n'y a personne aujourd'hui qui donne si peu

1. V. Desmaizeaux, *Vie de M. B.*, p. LXXIII.
2. Article *Origène*, Rem. E, *Dictionnaire*, t. IV, p. 418 et suiv.
3. Les sociniens admettaient non le caractère temporaire des peines de l'enfer, mais la *mort éternelle*, l'anéantissement des damnés. V. l'exposition de cette

de prise aux manichéens que la secte de Socin, mais ce n'est qu'à cause qu'elle s'est plus éloignée que les autres de l'hypothèse des particularistes[1]. Or pendant qu'elle n'ira pas encore plus loin, elle ne sera pas plus heureuse que l'origénisme dans cette dispute, elle y succombera si elle ne joint à ses autres impiétés celle de dire que la matière est un principe dont Dieu ne peut disposer que jusqu'à un certain point, et que hors de là, il faut qu'il cède à sa résistance et qu'il s'accommode aux défauts incorrigibles qu'il y rencontre[2], ce qui est retourner à l'hypothèse du double principe.

Le socinianisme, dans ces remarques, est convaincu à la fois d'hétérodoxie et d'impuissance à atteindre le but où tendent ses audaces, qui est d'accorder la religion et la raison. Les sociniens taillent dans le dogme, ôtent ceci, cela, étriquent la nature divine ; et ils ne gagnent rien, tant qu'ils respectent le fondement de tout le système théologique : la notion d'un Dieu unique, parfait, créateur providentiel.

Leclerc dut ressentir du dépit de se voir solidement réfuté, en même temps que Bayle laissait entendre que la doctrine en jeu dans cette affaire n'était pas tant l'origénisme que l'hérésie socinienne. Sans doute avait-il cru que Bayle, ennemi de l'orthodoxie, ménagerait un parti auquel il avait témoigné quelques sympathies. Il apprit à ses dépens qu'il avait mal pénétré l'esprit du *Dictionnaire*. De là l'aigreur qu'il laissa paraître dans la suite de cette controverse ainsi que dans la dispute qu'il chercha au même temps à Bayle au sujet des formes plastiques[3].

Comme avait fait Jurieu, Leclerc accusa Bayle d'impiété et d'athéisme, comme Jurieu il ne négligea rien pour attirer sur lui des persécutions[4]. Pour l'ardeur des accusations Jaquelot ne resta pas en arrière. Le parti rationaliste fournit ainsi au philosophe

doctrine dans *Le protestant pacifique*, ou *Traité de la paix de l'Église*, par Aubert de Versé (Amsterdam, 1684, in-12), p. 69 et suiv.).

1. « Ce sont ceux qui pressent avec le plus de rigueur le sens littéral de saint Paul sur le dogme de la prédestination absolue, et de la nécessité de la grâce et de la perte du franc arbitre. » Note de Bayle nº 62 à la Rem. E. de l'article *Origène*).

2. Article *Origène*, Rem. E., p. 420 *b*, 421 *a*.

3. V. *supra*, p. 274 et suiv.

4. V. Desmaizeaux, *Vie de M. Bayle*, p. XCVII.

une abondante confirmation de l'opinion qu'il avait dès longtemps émise sur la vertu persécutrice qui appartient indifféremment à toutes les sectes de religion; Bayle eut d'admirables occasions de rappeler à ses adversaires leurs principes de tolérance et de mesurer avec ironie l'efficacité de ces principes[1].

Jurieu lui-même se chargea d'illustrer la vérité des vues de Bayle sur la liaison nécessaire de la religion à l'intolérance : dans le dernier libelle qu'il fit contre son ami[2], il donna des éloges à Jaquelot, à Leclerc même, qu'il haïssait de toute son âme; l'esprit de Bayle était libre au point qu'il réalisa ce miracle de faire un instant contre lui l'union des sectes religieuses[3].

La dispute de Bayle avec Jaquelot fournit à Bayle l'occasion de repousser le rationalisme dans la direction opposée à celle où il a chassé Leclerc : vers le système orthodoxe, où la raison se perd dans les contradictions.

Dans son livre intitulé « *Conformité de la foi avec la raison, ou Défense de la religion contre les principales difficultés répandues dans le Dictionnaire historique et critique de M. Bayle* », Jaquelot prétend résoudre ces difficultés par le moyen favori des rationaux, c'est-à-dire par le franc arbitre. Nous avons examiné plus haut l'argumentation philosophique de Bayle contre le franc arbitre et contre l'utilisation qu'on en voudrait faire pour défendre le dogme de la Providence: bornons-nous ici à indiquer la tactique particulière dont Bayle s'est servi pour réduire le prétendu rationalisme de Jaquelot aux mystères des prédestinateurs.

Si Jaquelot suivait la voie de la raison, il rejoindrait (bien inutilement d'ailleurs) les sociniens dans leur opinion sur la prédestination ; il nierait avec eux la prescience divine, car prescience et prédestination c'est tout un pour que Dieu soit auteur du péché. — Mais il ne les suit pas, et voici qu'il est contraint, après avoir fait sonner bien haut les droits de la raison, de recourir aux arguments des prédestinateurs.

Jaquelot reproche à Bayle de se renfermer dans la considéra-

1. V, *infra*, p. 414.
2. *Le Philosophe de Rotterdam accusé, atteint, convaincu* (Rotterdam, 1706) (V. *infra*, p. 456).
3. V. Desmaizeaux, *Vie de M. Bayle*, p. c.

tion de la société humaine, comme si c'était tout l'univers, et de parler de Dieu de façon anthropomorphique. Voici comme il s'exprime : « Mais pour en parler plus distinctement, il faut premièrement remarquer qu'il n'y a rien de commun entre le créateur et la créature, un espace infini se trouve entre deux, sans aucune proportion. Secondement il faut observer que pour oser critiquer les ouvrages de Dieu, il faudrait avoir connaissance de tout l'univers, du rapport et des liaisons que les créatures ont entre elles. Autrement on juge et on parle des ouvrages de Dieu, comme ferait une fourmi, supposé qu'elle eût quelque petit degré de connaissance, qui censurerait l'ongle du pied d'un homme, parce qu'elle n'en connaîtrait pas l'utilité..., toutes les difficultés que peut faire une critique téméraire se dissipent d'elles-mêmes, quand on considère cet immense univers comme un tout, un composé de parties infinies dans une telle relation et liaison les unes avec les autres que cette multiplicité si variée de créatures contribue à la manifestation de la sagesse, de la puissance et de la bonté du créateur [1]. »

Jaquelot, constate Bayle après ces citations, en vient là aux réponses des plus rigides prédestinateurs, de Jurieu, des supralapsaires : aux réponses tirées de l'inintelligibilité de Dieu. Et ces réponses elles-mêmes ne sont d'aucune valeur, si on les donne pour des explications rationnelles : la doctrine de la prédestination est tout à fait étrangère à la raison.

Jaquelot répliquant [2] à la réponse de Bayle taxe de fausseté les maximes philosophiques que celui-ci, dans son résumé de la dispute de la Providence, oppose aux thèses de la théologie chrétienne [3], et à ces maximes il en substitue d'autres qui s'accordent avec la théologie. Les voici, telles que Bayle nous les rapporte dans les *Entretiens de Maxime et de Thémiste,* afin de les ruiner et avec elle la tentative de Jaquelot « pour se raccrocher à la raison par leur moyen [4]. »

1. *Réponse aux questions d'un provincial,* chap. CXLVIII. O., t. III, p. 806 *b*.
2. Dans son *Examen de la théologie de M. Bayle, répandue dans son Dictionnaire critique, dans ses Pensées sur les comètes et dans les Réponses à un provincial, où l'on défend la conformité de la foi avec la raison contre sa Réponse* (Amsterdam, 1706).
3. V. *supra*, p. 303.
4. *Entretiens de Maxime et de Thémiste,* chap. XIII. O., t. IV, p. 54 *b* et suiv.

« Le 1° de ces principes est « que la prééminence de Dieu est infiniment au-dessus des créatures de sorte que ce serait folie aux hommes de prétendre entrer dans toutes les vues de Dieu, et dans tous ses desseins, quand il créa l'univers, de vouloir prescrire des règles à sa Providence, conformes aux maximes que les hommes observent entre eux, et par lesquelles ils sont liés mutuellement. »

Le 2° est qu'il ne faut juger du déssein de Dieu, ni de la manifestation de tous ses attributs, dans la création de cet univers, par la seule dispensation des choses qui sont sur cette terre : laquelle est moins qu'un point par rapport à l'univers.

Le 3° est que Dieu a créé les hommes sur cette terre afin qu'ils s'appliquassent à le chercher dans ses ouvrages et qu'ainsi la recherche de Dieu et de sa vérité est le devoir de l'homme et la fin que Dieu s'est proposée dans la création et dans la rédemption, ajoutant le salut éternel comme une récompense à ceux qui le trouveraient pour l'adorer, pour l'aimer, et pour faire sa volonté.

Le 4° est que Dieu a tout fait pour sa gloire, puisqu'il a voulu que les hommes le cherchassent dans ses ouvrages.

Le 5° est que Dieu conduit les créatures par des lois immuables qu'il a établies et auxquelles il ne déroge jamais sans miracles. »

Bayle fait la critique de ces 5 maximes. Sur le premier point :

Prétendre raisonner, et mettre Dieu au-dessus des maximes humaines, c'est abandonner la raison à l'endroit où il nous en coûte le plus, c'est soutenir que nos vérités morales ne sont pas vraies pour Dieu, c'est embrasser le dogme monstrueux des supralapsaires [1].

Sur le second : « Encore que la terre soit moins qu'un point par rapport à l'univers, il ne s'ensuit pas que Dieu y puisse produire ce qui serait indigne de lui s'il le produisait ailleurs [2] ». Alléguer que l'état misérable du genre humain et la damnation de la plupart proviennent seulement de ce que Dieu n'a pas déployé *toute* sa bonté sur la terre, c'est se moquer du monde [3].

En d'autres termes, c'est se moquer du monde de nous renvoyer à des effets de bonté qui nous sont inconnus pour annihiler l'induction que les faits connus nous imposent.

1. *Entretiens de Maxime et de Thémiste*, p. 55 *a b*, 56 *a*.
2. *Ibid.*, p. 56 *b*.
3. *Ibid.*, p. 57 *a*.

Sur le troisième : Si Dieu a créé les hommes pour qu'ils le cherchassent, il fallait donc qu'il les fit tels qu'ils pussent le trouver[1].

Sur le quatrième : Le péché sert-il à la gloire de Dieu ? Nous voilà encore au dogme des supralapsaires[2]. Jaquelot d'ailleurs recule sur ce point : car après avoir d'abord établi une liaison nécessaire du péché à la gloire de Dieu, il a considéré ensuite le péché comme entré dans le monde par accident, comme un effet fortuit de la liberté[3].

Quant à la 5e maxime, Bayle n'a qu'à reproduire les raisons qu'il a déjà données contre l'argument des lois immuables, quand il l'a rencontré dans le rationalisme de Malebranche : d'abord Dieu peut déroger à ses lois par miracle ; ensuite — et surtout — pourquoi, tout-puissant, a-t-il fait ces lois telles que le mal s'ensuive ?

Ce n'est point temps perdu que de regarder attentivement les maximes de Jaquelot et leurs réfutations, car nous sommes ici au lieu même où Leibniz reprendra, avec une subtilité nouvelle, la défense de la théologie rationnelle.

Jaquelot, comme plus tard fera Leibniz, s'efforce ici de fortifier rationnellement la position orthodoxe, de faire bénéficier la Raison du Mystère, de profiter philosophiquement de l'infinité incompréhensible de Dieu. Bayle dissocie très simplement l'amalgame : le fait du mal est là, vous affirmez l'absolue perfection divine ; mais ou bien vous vous bornez à cette affirmation sans rien expliquer des faits : ne prétendez donc pas raisonner ; ou bien vous affirmez que le mal n'est pas tel au regard de la perfection divine, et alors vous jetez bas le fondement de la morale humaine ; ou bien vous donnez la production du mal comme imposée à Dieu par les lois de sa sagesse : mais alors vous détruisez vous-mêmes votre définition de Dieu, en portant atteinte à sa toute-puissance. — Nous allons voir si Leibniz a apporté quelque élément nouveau qui permît au rationalisme religieux de résister à la critique de Bayle.

1. *Entretiens de Maxime et de Thémiste*, p. 57 *a b*.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, chap. XXIII.

CHAPITRE XI

RÉFUTATION DE BAYLE PAR LEIBNIZ

Il faut considérer la *Théodicée* de Leibniz comme un vigoureux retour offensif du rationalisme religieux vaincu par la dialectique de Bayle.

C'est en 1710, quatre ans après la mort de notre philosophe, que Leibniz, dans la *Théodicée,* a entrepris une réfutation en règle de la critique baylienne du dogme de la Providence. Bien qu'il ait toujours donné aux productions de Bayle une attention très grande, qu'il ait correspondu et même quelque peu discuté avec lui sur certains points particuliers de métaphysique[1], il avait

1. En 1687 Leibniz écrit à Bayle une lettre pour les *Nouvelles de la République des lettres*, où il expose l'usage qu'il attend de son principe de l'ordre général, pour l'établissement des lois de la physique : « ...La véritable physique doit être puisée effectivement de la source des perfections divines... C'est sanctifier la philosophie que de faire couler ses ruisseaux de la fontaine des attributs de Dieu » (Leibniz, Œuvres, édition Erdman, p. 105, 106).

Une autre lettre, de 1702, en réponse à une lettre de Bayle, est relative au franc arbitre et à la notion de force. Son ton est celui de la plus élogieuse courtoisie : « Vos lettres ne sauraient venir trop tard, car elles disent des choses qui ne vieillissent point, mais aussi elles ne sauraient venir trop tôt, à cause du plaisir et des instructions qu'elles donnent... » (Erdman, p. 191). — A la fin, Leibniz fait une opposition instructive de la tendance d'esprit de Bayle et de la sienne propre ; « C'est avec grande raison qu'on admire, Monsieur, que les recherches immenses de faits, que vous avez faites, n'ont point fait de tort à vos belles réflexions sur ce qu'il y a de plus profond de la philosophie. Je ne puis pas aussi me dispenser toujours de ces sortes de discussions... Aussi j'ai appris à ne point négliger la connaissance des faits. Mais si j'avais le choix, je préférerais l'histoire naturelle à la civile et les coutumes et lois, que Dieu a établies dans la nature, à ce qui s'observe parmi les hommes » (Erdman, p. 193).

La petite controverse qui s'éleva entre Bayle et Leibniz a trait à la question des rapports de l'âme et du corps et du système de l'harmonie préétablie, auquel Bayle, tout en le louant fort, avait fait quelques objections dans l'article *Rorarius* (V. *infra*, p. 369). Leibniz répondit à Bayle dans l'*Histoire* des ouvrages *des savants* de juillet 1698. — Bayle ayant répliqué dans la seconde édition

assisté, sans y prendre part, à la querelle qu'avaient attirée à Bayle, de la part des rationaux, les articles du *Dictionnaire*. Il s'était borné à glisser quelques mots dans l'*Histoire critique de la République des lettres,* sur les articles du *Dictionnaire* relatifs au problème du mal, problème dont il aperçoit la solution dans les « possibilités éternelles » parmi lesquelles notre monde est choisi.

Dans la deuxième partie de la *Théodicée* Leibniz prend texte, pour sa réfutation, principalement, du résumé que Bayle lui-même a donné de la dispute de l'origine du mal, dans sa *Réponse aux questions d'un provincial*[1]. Il discute une à une les thèses théologiques et les maximes philosophiques que Bayle met respectivement en opposition.

La réfutation est longue, minutieuse, — fort simple cependant. — Leibniz lui-même se plaint de sa monotonie qu'il impute à l'inutile profusion des maximes de Bayle : « Je ne suis pas encore à la moitié des dix-neuf maximes, et je me lasse déjà de réfuter et de répondre toujours la même chose. M. Bayle multitiplie sans nécessité ses maximes prétendues, opposées à nos dogmes[2]. »

Leibniz ne renouvelle pas à proprement parler la discussion ; il se borne à fortifier les positions les meilleures, occupées par les rationaux, par Jaquelot en particulier : ce sont les positions *a priori,* les arguments pris d'une certaine conception des attributs de Dieu et de leurs rapports. Les arguments nouveaux auxquels Jaquelot fut amené par la critique de Bayle à recourir : argument

de son *Dictionnaire,* Leibniz donna de nouvelles et plus amples explications dans l'*Histoire critique de la République des lettres,* en 1702. — Dans cet article il déclare incidemment qu'il a relu avec une attention particulière « les articles du *Dictionnaire* relatifs à la nature de Dieu et à la Providence ». Il les couvre d'éloges, puis laisse voir son propre sentiment : « Il semble que la raison de la permission du mal vient des possibilités éternelles, suivant lesquelles cette manière d'univers qui l'admet, et qui a été admise à l'existence actuelle, se trouve la plus parfaite en somme parmi toutes les façons possibles. Mais on s'égare en voulant montrer en détail, avec les stoïciens, cette utilité du mal qui relève le bien, que saint Augustin a bien reconnue en général, et qui pour ainsi dire, fait reculer pour mieux sauter ; car peut-on entrer dans les particularités infinies de l'harmonie universelle ? Cependant s'il fallait choisir entre deux, suivant la raison, je serais plutôt pour l'origéniste et jamais pour le manichéen » (Erdman, p. 189 *a*).

1. *Réponse aux questions d'un provincial,* chap. CXIV. O., t. III, p. 796 et suiv. V. *supra*, p. 303.

2. Leibniz, *Théodicée,* 2e partie, Erdman, p. 539.

tiré de l'immensité de l'univers, où la terre n'est qu'un point — argument tiré de la sagesse de Dieu qui règle toutes choses selon des lois immuables — argument tiré de l'impossibilité de juger de Dieu par nos facultés humaines ; ces arguments approfondis, perfectionnés par Leibniz, sont toute la substance de sa réfutation : il s'en sert pour anéantir le mal dans la perfection du tout de la création, pour le faire rentrer dans l'idée de l'ordre, comme manifestant la sagesse de la volonté divine. Quant à la perfection du tout, nous en sommes assurés par la connaissance *a priori* que nous avons de la nature divine : l'être infiniment parfait n'a pu produire que le *meilleur des mondes possibles* ; l'être infiniment bon n'a pu produire qu'un monde en accord avec l'infinie bonté.

La sérénité de ces réponses déduites à priori a quelque chose qui surprend aujourd'hui nos esprits à peu près affranchis de la préoccupation théologique :

« Dieu a soin de l'univers, il ne néglige rien, il choisit le meilleur absolument. Si quelqu'un est méchant et malheureux avec cela, il lui appartenait de l'être[1]. »

Dieu (dit-on) pouvait nous donner le bonheur à tous... Mais le doit-il? Puisqu'il ne le fait point, c'est une marque qu'il le devait faire tout autrement[2].

« Si nous connaissions la cité de Dieu telle qu'elle est, nous verrions que c'est le plus parfait état qui puisse être inventé[3]. »

Cependant il ne suffit pas pour réfuter Bayle d'affirmer simplement la perfection relative du monde comme résultant de la perfection absolue de Dieu. Dès l'article *Manichéens* Bayle avait déclaré hautement qu'à priori les philosophes chrétiens ont l'avantage : dès que vous dites : « tout est bien puisque Dieu l'a fait, » vous nous fermez la bouche. Mais faites comprendre comment tout est bien malgré l'expérience évidente du mal, c'est précisément à ce point que les adversaires prennent le contact[4].

1. Leibniz, *Théodicée*, 2e partie, Erdman, p. 538 *b*.
2. *Ibid.*, Erdman, p. 539 *a*.
3. *Ibid.*, Erdman, p. 539 *b*.
4. Article *Manichéens*, Rem. D, p. 92 *a*. — Cf. *Réponse aux questions d'un provincial*, chap. CXLIV, O., t III, p. 795 *b* :

« M. Jaquelot et M. Bayle sont parfaitement d'accord sur le fond du dogme. Ils conviennent l'un et l'autre que l'état passé, présent et futur des hommes

Dans une grande partie de ses réfutations, Leibniz néglige de se conformer à ces conditions convenues de la dispute : c'est ainsi qu'il reproche à Bayle de chercher à expliquer humainement les actes divins, de tomber sans cesse dans l'anthropomorphisme [1] : « L'objet de Dieu a quelque chose d'infini, ses soins embrassent l'univers ; ce que nous en connaissons n'est presque rien, et nous voudrions mesurer sa sagesse et sa bonté par notre connaissance : quelle témérité, ou plutôt quelle absurdité [2]. » — Ces reproches, le reproche d'anthropomorphisme, Jaquelot les a déjà adressés à Bayle [3], qui s'est borné à renvoyer son contradicteur « derrière les retranchements des supralapsaires [4] ». — A la vérité l'anthropomorphisme est dans la notion même du Dieu chrétien, et on le fait apparaître sitôt qu'on raisonne : ou vous n'entendez rien du tout dant l'attribut de bonté, ou bien vous tirez ce que vous y entendez de votre jugement du bien et du mal ; vous n'entendez rien sous le terme de sagesse divine, sinon un caractère tiré de notre connaissance humaine des lois de la nature ; — si en élevant ces qualités à l'infini, elles deviennent tout autre chose, inutile de raisonner : avouez que la nature de Dieu vous est inintelligible, inintelligible aussi le rapport de sa perfection au mal qui règne dans le monde ; retranchez-vous dans le mystère : Bayle n'en demande pas plus. Si l'on ne veut être anthropomorphiste, il faut se résoudre à être entièrement inintelligible ou bien abandonner la notion chrétienne de Dieu.

n'a rien qui ne soit conforme à la souveraine perfection de Dieu, et que non seulement l'Écriture, mais aussi la raison nous en convainquent pleinement ; l'Écriture puisqu'elle nous enseigne tout ce qui regarde l'origine et les suites du péché ; la raison, puisqu'elle nous montre avec la dernière évidence que nous devons croire bien fait tout ce que Dieu fait. »

1. V. Erdman, p. 539 *a*, 540 *a*.

2. Erdman, p. 543 *b*.

3. La source de l'erreur de Bayle vient d'après Jaquelot : « ...De ce qu'il considère Dieu, et qu'il en parle, comme on parlerait d'un roi, d'un père, d'une mère, d'un maître, liés à leurs sujets, à leurs enfants, à leurs serviteurs, par la conformité de la nature humaine. Si on prend garde à ses arguments, il va d'abord chercher dans ses comparaisons de quoi les soutenir... Mais pour en parler plus distinctement, il faut premièrement remarquer qu'il n'y a rien de commun entre le créateur et la créature, un espace infini se trouve entre deux, sans aucune proportion... » (Jaquelot, cité ; *Réponse aux questions d'un provincial*, chap. CXLVIII. O., t. III, p. 806).

4. *Réponse aux questions d'un provincial*, chap. CXLIX, p. 806 *b*.

Au surplus, Leibniz ne s'en tient pas à de telles objections, moins philosophiques que traditionnelles et populaires, extérieures aux termes posés du problème : il aborde le problème lui-même, et entreprend de faire comprendre comment une création où le mal a sa place peut-être rationnellement conçue comme l'œuvre de l'être infiniment parfait.

Mais cette explication, il croit pouvoir la déduire *a priori* : il reproche à Bayle de n'avoir pas mieux développé les raisons à priori qu'il reconnaît victorieuses des manichéens, et d'avoir demandé l'explication du *détail* des phénomènes[1] : en développant ces raisons Leibniz prétend rendre compte de l'expérience en général ; il pense que son système fournit une notion de Dieu et de l'univers, qui permet de concevoir, d'une façon générale, l'accord de la perfection divine et du mal qui est dans le monde.

Bayle a mal conçu le rapport véritable qui est entre les attributs de Dieu, et voilà pourquoi il oppose sa sagesse à sa bonté et à sa toute-puissance. Si la sagesse de Dieu, dit Bayle, manifestée par les lois générales du monde, s'oppose à ce qu'il en ôte le mal que sa bonté déteste, c'en est fait de la toute-puissance de Dieu ; s'il est obligé de suivre les lois de la nature, il n'ajoute rien d'essentiel à la nature ; c'est la nature aveugle qui devient l'être nécescessaire. — Leibniz a bien senti la force de cette critique, qui tend à faire basculer les théologiens dans la nécessité spinoziste de la nature. Il pense en éviter l'atteinte par la distinction qu'il fait de la *Nécessité géométrique* et de la *Détermination par la raison du meilleur*. Cette distinction satisfait la difficulté de Bayle, « qui craint que si Dieu est toujours déterminé, la nature se pourrait passer de lui et faire le même effet qui lui est attribué par la nécessité de l'ordre des choses. Cela serait vrai, si par exemple les lois du mouvement et tout le reste avait sa source dans une nécessité géométrique de causes efficientes, mais il se trouve que dans la dernière analyse, on est obligé de recourir à quelque chose qui dépend des causes finales ou de la convenance. C'est aussi ce qui ruine le fondement le plus spécieux des naturalistes[1] ».

1. *Théodicée*, Erdman, p. 547 *b*.
2. *Théodicée*, Erdman. p. 605 *b*.

L'entendement divin conçoit l'infinité des *possibles*. Mais tous les possibles ne sont pas *possibles à la fois*; parmi l'infinité des compossibles Dieu a choisi, par l'effet de son infinie bonté, le monde le meilleur, pour l'appeler à l'existence. Ce monde le meilleur possible n'est d'ailleurs pas exempt de mal, le mal, ou mieux l'imperfection étant une condition de compossibilité de ce monde.

On conçoit ainsi que Dieu soit déterminé à créer le monde tel qu'il est, et que cette détermination, loin d'être une nécessité qu'il subit, est l'effet de la perfection absolue de sa nature. Le principe de raison suffisante, qui est la loi même du réel, est une expression de la volonté du meilleur, qui est en Dieu, de la bonté de Dieu en accord avec sa sagesse : la Providence de Dieu a sa véritable expression dans les lois mêmes de la nature.

Le grand tort de Bayle est de ne pas considérer les attributs de Dieu dans leur union, mais séparément : « Quand on détache les choses liées ensemble, les parties de leur tout, le genre humain de l'univers, les attributs de Dieu les uns des autres, la puissance de la sagesse, il est permis de dire que Dieu peut faire que la vérité soit dans le monde sans aucun mélange du vice, et même qu'il le peut faire aisément [1]. »

C'est cette doctrine métaphysique de la nature de Dieu qui constitue tout l'apport de Leibniz dans la controverse des rationaux contre Bayle, c'est par elle qu'il renouvelle les arguments des théologiens rationalistes, en donnant à ces arguments une nouvelle base.

Bien assuré sur sa démonstration à priori, Leibniz n'aurait pas besoin de descendre dans le détail pour justifier Dieu de tout ce que peut contenir ce monde : « Il est vrai qu'on peut s'imaginer des mondes possibles, sans péché et sans malheur, et on en pourrait faire comme des romans des Utopies, des Sévarambes; mais ces mêmes mondes seraient d'ailleurs fort inférieurs en bien au nôtre. Je ne saurais vous le faire voir en détail; car puis-je connaître, et puis-je vous représenter des infinis, et les comparer ensemble ? Mais vous devez juger avec moi *ab effectu*, puisque Dieu a choisi ce monde tel qu'il est [2] ».

1. *Théodicée*, Erdman, p. 539 *b*.
2. *Ibid.*, p. 506 *b*.

A vrai dire Leibniz aurait pu s'en tenir là, et renfermer la Théodicée en quelques lignes; la plupart des arguments par lesquels il tâche de diminuer ou d'expliquer le mal, ne sont là que comme ces arguments accessoires que les avocats présentent pour impressionner les juges par leur nombre et amplifier leur discours, et qu'ils disposent savamment autour du point de droit dont, seule au fond, la démonstration importe.

Ainsi en est-il de toute la discussion du *mal physique*. Leibniz reprend, après King, avec plus de force et de pénétration, la discussion insoluble sur le rapport de la quantité de mal à la quantité de bien qu'il y a dans ce monde, il serait oiseux de suivre le détail de cette controverse, d'autant plus que l'auteur lui-même, sentant qu'il n'y a sur ce terrain rien de ferme à établir, rien de décisif à alléguer, le quitte avec désinvolture : « Mais quand même il serait échu plus de mal que de bien au genre humain, il suffit par rapport à Dieu qu'il y a incomparablement plus de bien que de mal dans l'univers[1] ».

Si Bayle lui répondait, comme à Jaquelot, que c'est se moquer du monde de dire que Dieu n'a pas sur cette terre épuisé toute sa bonté, s'il se récriait que le mal, que nous constatons dans la seule partie de l'univers qui nous soit connue, a une réalité, et que c'est précisément cette partie de l'univers et le mal avec elle que nous devons rattacher à la causalité divine, Leibniz lui opposerait les lois naturelles en vertu desquelles le mal existe, et qui ne limitent en rien la perfection de Dieu, parce qu'elles sont librement décrétées par la sagesse.

Le dénouement de la question du mal moral est au fond exactement le même que celui de la question du mal physique : il est tiré des lois naturelles exprimant la sagesse divine. Ici néanmoins Leibniz a senti le besoin de diminuer encore la part de la causalité divine, en utilisant et en perfectionnant l'argument classique des rationaux, tiré de la liberté de l'homme.

Jaquelot alléguait contre Bayle la liberté d'indifférence qui fait l'homme indépendant de Dieu et cause unique du péché. Bayle a réfuté fortement la doctrine de la liberté d'indifférence ; mais il s'est attaché ensuite à démontrer que lors même qu'on admettrait

1. *Théodicée,* Erdman, p. 582 *b*.

une telle liberté, la prescience divine suffit pour que l'on doive imputer à Dieu le péché des hommes.

La question de la liberté dans l'homme est donc, en elle-même, assez accessoire à la discussion. Leibniz y insiste fort néanmoins : comme les théologiens prédestinateurs, il tient absolument au nom de la liberté, à l'apparence de la liberté, utile pour calmer les scrupules de la conscience humaine. Il prétend défendre contre Bayle la doctrine de la liberté, en substituant à la liberté d'indifférence un déterminisme qui ne doit pas être confondu avec la nécessité. La volonté est *inclinée* par les motifs sans être *nécessitée* par eux ; tous les actes volontaires sont l'effet d'une *spontanéité* de l'être.

Il est clair que Bayle n'aurait pas eu d'objection contre une telle conception de la volonté humaine qui est la sienne propre[1] ; seulement, se plaçant au point de vue de la responsabilité morale de l'homme devant Dieu, il n'appelle pas *libre* cette condition de la volonté[2]. Quand il dit :

« Il est impossible qu'un être soit libre ou indifférent à l'égard de ce à quoi il est déterminé et quant au temps où il y est déterminé. Tout ce qui existe,existe nécessairement pendant qu'il existe », Leibniz répond : « Je ne prendrais point libre et indifférent pour une même chose, et ne ferais point opposition entre libre et déterminé[3]. »

Peu importent les mots : mais si l'on considère l'utilisation théologique que Leibniz fait de sa doctrine de la liberté, Bayle a pleinement raison contre lui. Une telle liberté, parfaitement suffisante si l'on s'en tient à l'expérience des phénomènes de la nature, cesse de l'être dès qu'on la veut faire servir à résoudre la difficulté théologique de l'origine du mal. La *contingence* de Leibniz n'est pas autre chose que le champ des « possibles » qui ne seront jamais réalisés ; le monde réel, dans tous les détails de son développement, est l'effet du choix de Dieu ; pratiquement,

1. V. *supra*, p. 297 et suiv.

2. V. *Object. in lib. P. Poirel*, O., t. IV, p. 158 *b*. — Bayle établit que la *spontanéité* ne suffit pas à rendre les actes de l'homme libres en considération de Dieu ; les sensations sont aussi spontanées que les volontés, elles ne sont pas libres néanmoins.

3. Erdman, p. 342 *a*.

humainement le futur contingent de Leibniz c'est un avenir très certainement déterminé de toute éternité. Ce qu'il appelle possible métaphysiquement, du point de vue de la conception positive de la nature, nous l'appellerions impossible. La causalité spontanée de l'homme est un effet direct de la volonté divine ; le plus infime de ses actes est voulu de Dieu. « Il est vrai qu'Adam s'est déterminé à pécher ensuite de certaines inclinations prévalantes : mais cette détermination ne détruit pas la contingence, ni la liberté ; et la détermination certaine qu'il y a dans l'homme à pécher ne l'empêche point de pouvoir ne point pécher (absolument parlant), et puisqu'il pèche, d'être coupable et de mériter la punition ; d'autant que cette punition peut servir à lui ou à d'autres, pour contribuer à les déterminer une autre fois à ne point pécher[1]. » Quel beau texte de critique ce passage eût fourni à Bayle ! Comme, après avoir fait tomber le « d'autant que », simple palliatif, il eût scruté la légitimité du passage de la notion de la liberté, telle qu'elle est définie, à celle du mérite et du démérite au regard d'un Dieu providentiel ! Cette spontanéité de la nature individuelle que rien d'extérieur ne contraint, c'est parfait, si je me regarde simplement comme une partie d'une nature où chaque être existe et s'efforce pour soi ; si le mal qui m'advient est seulement l'effet de ma nature et des loi générales d'une nature dénuée d'intentions, je n'ai rien à redire ; si, nuisible aux autres hommes, je suis châtié, ils se défendent, je ne récrimine pas. La question de la liberté ne se pose même pas dans une conception positive de la nature. Mais dès qu'on introduit, avec la notion d'un Dieu personnel, créateur et providentiel, les idées de *responsabilité* devant Dieu, de punition par la volonté juste de Dieu, aussitôt la spontanéité paraît une forme de liberté dérisoire, et la punition une injustice de Dieu : si l'on me dit que ma nature m'est librement donnée par un Dieu parfait, et qu'outre le mal auquel immédiatement elle m'expose, ce Dieu me réserve encore un châtiment ultérieur, je me révolte : un tel Dieu est assez déterminé par des attributs pris de l'homme, pour que je le juge par des maximes humaines : ce n'est pas un Dieu bon.

1. Erdman, p 611 *a*.

Au surplus, c'est surtout afin de ne point choquer les oreilles sensibles que Leibniz se réclame de la liberté pour absoudre Dieu du péché et insiste sur la vieille distinction des théologiens, qui accordent que Dieu a *permis* le péché mais soutiennent qu'il ne l'a pas *voulu*. Il ne manque pas, ici encore, de se replier sur sa position principale : «... Si je ne pouvais empêcher le péché d'autrui, qu'en commettant moi-même un péché, j'aurais raison de le permettre, et je n'en serais point complice, ni cause morale. En Dieu tout défaut tiendrait lieu de péché, il serait même plus que le péché, car il détruit la divinité. Et ce serait un grand défaut à lui de ne pas choisir le meilleur. Je l'ai déjà dit plusieurs fois. Il empêcherait donc le péché par quelque chose de plus mauvais que tous les péchés[1]. »

Le débat véritable est donc circonscrit dans un étroit espace. Bayle considère le donné, l'expérience positive ; et il prétend que les faits qu'il y constate ne peuvent pas être mis rationnellement d'accord avec la notion chrétienne du Dieu infiniment parfait, personnel, providentiel ; il s'appuie pour sa démonstration sur les données de l'expérience. Leibniz lui répond par une conception théologique à priori de la finalité et de la causalité, telle que, *quels que soient les faits révélés par l'expérience*, la perfection de Dieu reste entière. Leibniz n'accepte pas la manière dont Bayle pose le problème, et prétend le poser et le résoudre à priori de telle sorte que l'argumentation à posteriori devienne superflue.

La question est de savoir ce que vaut cette notion théologique à priori, et si elle peut être légitimement substituée, comme point de départ des recherches, aux données positives de l'expérience.

La notion théologique leibnizienne de la finalité, prise en elle même, est sujette à des difficultés que Bayle eût été habile à mettre en valeur. Leibniz lui reproche de considérer les attributs de Dieu séparément, et non ensemble ; ainsi faisait aussi Descartes, en raison de l'impuissance où il s'avouait de concevoir comment les perfections divines peuvent exister sans se limiter. Considérer les attributs ensemble n'est ce pas les considérer dans leur limitation réciproque, dans leur opposition ? L'enten-

1. Erdman, p. 542 *a*.

dement de Dieu conçoit les possibles ; la possibilité s'impose donc à sa volonté, les divers compossibles sont donc tels indépendamment de sa volonté, et il ne peut appeler à l'existence qu'un monde où les lois de la compossibilité rendent nécessaire le malheur et le péché : qu'est-ce à dire sinon que les conditions de possibilité résistent au créateur des chrétiens comme la matière au Démiurge des païens ?

Aux yeux de Bayle les notions à priori de la finalité et des rapports réciproques des attributs de Dieu ne peuvent être que les objets obscurs d'interminables logomachies : on ne peut établir sur de pareilles notions aucune vérité dont la certitude se puisse opposer à des données d'expérience. Il faut bien reconnaître que la marche de la pensée humaine a donné raison à Bayle, tort à Leibniz. La conception théologique de la finalité et de la causalité est éliminée aujourd'hui des sciences de la nature : « Les ruisseaux de la science » n'ont pas « coulé de la source des attributs de Dieu ». La doctrine de Leibniz est un progrès comme réaction à la conception cartésienne qui cherchait une réduction immédiate de tous les ordres de phénomènes aux formules mathématiques de la mécanique première. Mais en même temps que le progrès scientifique éliminait la prétention d'expliquer mécaniquement tout le réel, il rendait au moins superflue l'hypothèse d'une manifestation de la divinité dans les lois de la nature. Les sciences de la nature s'efforcent de décomposer de proche en proche les phénomènes les plus complexes en phénomènes plus simples, sans jamais faire intervenir, pour rendre compte des premiers, une finalité ou une convenance particulière : il est contraire, par exemple, à l'esprit de la science contemporaine de supposer quelque choix de convenance déterminant, au-dessus des propriétés chimiques, les lois de la matière vivante. Les mathématiques, qu'on les regarde comme des sciences purement à priori, ou comme des sciences dont l'objet est tiré par abstraction de certains rapports des corps, n'ont de valeur et de sens que par rapport à notre expérience. Je ne pense pas que l'on songe encore à les considérer métaphysiquement, à la cartésienne, comme exprimant des lois universelles antérieures à toute réalité.

Toutes nos sciences se bornent à analyser l'expérience, qui embrasse pour nous toute réalité connaissable. La distinction

Leibnizienne du « champ des possibles » et des « lois du réel » est donc, au point de vue de la conscience moderne, une conception purement arbitraire : rien ne nous autorise ni ne nous invite à regarder comme un *choix providentiel* l'ensemble des lois de la nature. Tout ce que nous pourrions nous demander, c'est si l'analyse scientifique de l'expérience, par ses résultats positifs, conduit ou non à l'hypothèse d'un créateur providentiel.

Bayle, dans la discussion, s'est très nettement placé à ce point de vue de la science positive. La nécessité naturelle, pour lui, ce sont les lois que l'analyse de l'expérience nous révèle. Il ne se demande pas si ces lois elles-mêmes sont ou ne sont pas les meilleures possibles, *dans l'absolu* : nous n'avons dans l'expérience aucune base de solution pour une telle question ; il considère simplement les *faits* qui résultent de ces lois et constate qu'ils sont très souvent contraires à ce que nous appelons le bien, bonheur ou vertu : dans cet ensemble de faits liés entre eux, qui est pour lui la nature, il n'aperçoit pas une finalité [1] qui conduise l'esprit à l'affirmation du Dieu unique et providentiel. La nature est même contraire à cette affirmation, puisque, lors même qu'on la suppose créée par Dieu, elle ne porte pas la marque de sa perfection. De quel droit substituer aux données qui nous sont fournies par l'expérience, l'idée obscure et sans fondement du meilleur univers choisi par Dieu parmi les univers possibles ?

Il est permis de regretter que Leibniz n'ait pas attaqué la critique de Bayle du vivant de son auteur : car il a retissé la toile de la théologie rationnelle avec une admirable subtilité. Si Bayle avait pu répondre à Leibniz, peut-être du temps eût-il été gagné pour l'évolution de la pensée philosophique. La dissolution du dogmatisme religieux eût pu en être avancée, les meilleurs esprits allégés d'une préoccupation qui n'est peut-être pas encore entièrement déracinée du cerveau des hommes.

1. V. *infra* les idées de Bayle sur la finalité, p. 370 et suiv.

CHAPITRE XII

BAYLE ET L'ORTHODOXIE. — DERNIÈRES ATTAQUES DE JURIEU. — LA MORT DE BAYLE.

Examinons maintenant la position de Bayle à l'égard de l'orthodoxie calviniste.

Autant il se tient exactement à la lettre de ses dogmes, autant il est certain qu'il en est aussi dégagé, et aussi ennemi qu'il est possible de l'être. Avec quelle ironie profonde, quelle cruauté joyeuse et contenue, il prend la main de Jurieu et le fait marcher avec lui dans la lutte contre la religion ! Comme il lui cède la parole contre le rationalisme, comme il admire la force de ses raisons contre l'inutilité des demi-concessions à la raison, contre l'insuffisance des méthodes relâchées ; et comme il recueille complaisamment les aveux tels que celui-ci : « J'ai beaucoup de peine à réconcilier la haine qu'il (Dieu) a pour le péché avec la Providence. Et cette épine m'est si incommode que si quelqu'un me la peut ôter, je me déclare sans balancer pour lui, et je lui sacrifie mon idée de l'Être infiniment parfait. Mais si je la trouve également partout et dans toutes les méthodes relâchées, comme dans la mienne, on me doit permettre de demeurer où je suis[1]. »

Bayle veut y demeurer avec lui : il fait maintenant consister l'effort suprême de la foi dans l'affirmation de dogmes qui révoltent l'esprit et le cœur[2] : qui pourrait le reprendre ? Plus il creuse l'abîme entre la philosophie, entre l'évidence rationnelle, et la foi révélée, plus il s'affermit dans l'orthodoxie, selon les termes

1. Jurieu cité, *Réponses aux questions d'un provincial*, chap. cxxxv, p. 774 *b*, 775 *a*.
2. *Éclaircissements*, *Dictionnaire*, t. V, p. 730.

mêmes dont la définit Jurieu. Aussi le prend-il de haut envers les mécontents, envers les hommes de petite foi : « Dieu parle, et cela ne vous suffit pas pleinement[1] ? » Pas de ménagements, pas de demi-mesures : « Il faut nécessairement opter entre la philosophie et l'Évangile : si vous ne voulez rien croire que ce qui est évident et conforme aux notions communes, prenez la philosophie et quittez le christianisme : si vous voulez croire les mystères incompréhensibles de la religion, prenez le christianisme et quittez la philosophie, car de posséder ensemble l'évidence et l'incompréhensibilité, c'est ce qui ne se peut, la combinaison de ces deux choses n'est guère plus possible que la combinaison des commodités de la figure carrée et de la figure ronde[2]. »

Dans les *Entretiens de Maxime et de Thémiste,* il prend à partie ceux qui se figurent qu'il soit besoin d'accomoder la raison avec la foi. Personne n'a besoin d'un tel accommodement. Suivre la révélation de Dieu lui-même est chose si absolument raisonnable que tout autre accord est aussi superflu que chimérique : « Tout le monde savait que ceux qui admettent la Trinité et les autres mystères de l'Évangile ne renoncent point à la raison, et qu'au contraire ils se fondent sur les axiomes philosophiques qui ont le plus haut degré d'évidence et de certitude. Ils se fondent sur ce que Dieu ne peut tromper ni être trompé, et que, par conséquent, il doit être toujours cru sur sa parole ; et ils emploient la raison pour discerner le vrai sens de l'Écriture[3]. »

Il faut maintenant examiner de plus près le fondement de cette foi qui fait si bon marché de la confirmation rationnelle de ses dogmes.

La certitude absolue de la foi est donnée par le *fait* de la révélation divine. Ce *fait* constaté rend oiseuses toutes les chicanes de la raison ; tout le monde accordera que rien n'est plus raisonnable que de s'en tenir à ce que Dieu lui-même a dit ; mais ce *fait* comment pouvons-nous le constater ?

Entre chrétiens convaincus d'avance, cela va tout seul. Mais

1. *Éclaircissements, Dictionnaire,* p. 736.
2. *Ibid.*, p. 746.
3. *Entretiens de Maxime et de Thémiste,* O., t. IV, p. 49 *a*.

vis-à-vis des philosophes qui n'admettent pas à priori la révélation, il faut au moins les convaincre que Dieu a parlé : « Toute la dispute donc que les chrétiens peuvent admettre avec les philosophes est sur cette question de fait, si l'Écriture a été composée par des auteurs inspirés de Dieu. Si les preuves que les chrétiens allèguent sur ce sujet ne convainquent pas les philosophes, la partie doit être rompue[1]. »

Voyez à quelle précision est ramenée maintenant toute l'apologétique chrétienne, devant quelle tâche Bayle a ramené Jurieu, après leur triomphante expédition commune contre le rationalisme! C'est une admirable chose que ce fait de la révélation; mais si on nous le discute? Comment l'établir?

Bayle a déterminé avec une rigueur absolue le devoir qui incombe désormais aux apologistes chrétiens, et marqué la seule route par où le christianisme peut être attaqué utilement et par où il sera détruit : c'est l'étude positive, scientifique, du fait prétendu de la Révélation, l'exégèse de la littérature sacrée.

De même que contre les rationaux, Bayle prend son argumentation toute faite chez les orthodoxes, il utilise, pour sa critique voilée, dissimulée, mais singulièrement forte du fondement de la foi réformée, les querelles que font aux réformés les théologiens catholiques. Nous avons déjà vu, dans ses ouvrages antérieurs, l'intérêt qu'il prend aux attaques que Nicole dirige contre le libre examen, et l'usage qu'il fait de ces disputes pour introduire son propre sentiment sur la foi : Dans le *Dictionnaire* il reprend, à l'article *Nicole,* l'ensemble de la querelle et en signale le résultat. Ce résultat est fâcheux pour la religion. Les ouvrages de Nicole (*Préjugés légitimes contre les calvinistes* et *Les prétendus réformés convaincus de schime*) « joints aux réponses qu'on lui a faites, peuvent fortifier malheureusement dans leurs mauvaises dispositions tous ceux qui ont du penchant vers le pyrrhonisme, et qui ne considèrent pas avec assez d'attention l'esprit et le caractère de la religion chrétienne[2]. »

Nicole expose avec une admirable subtilité les difficultés de la

1. *Éclaircissements, Dictionnaire,* t. V, p. 742.
2. Article *Nicole, Dictionnaire,* t. IV, p. 363, texte.

voie d'examen[1]. Jurieu et Claude lui ont répondu. Une partie de leur tâche consistait à rétorquer contre la voie d'autorité les difficultés que Nicole soulevait contre la voie d'examen : à quoi ils ont admirablement réussi, démontrant à l'adversaire les difficultés insurmontables que l'on éprouve à justifier l'authenticité de la tradition. Mais il fallait aussi défendre la voie d'examen : et là les apologistes réformés ont échoué. Bayle glisse avec un éloge poli sur l'apologie de Claude, qui a développé la doctrine de l'examen de la façon la plus édifiante, tandis que Jurieu l'a développée de la façon la plus absurde, s'empêtrant à vouloir distinguer l'examen de discussion et l'examen d'attention.

Contre Jurieu « d'un côté M. Pellisson et l'auteur du *Commentaire sur le Contrains-les d'entrer,* et M. Papin ont fait des livres où ils ont montré de plus en plus les difficultés insurmontables de la voie de l'examen ; et de l'autre quelques ministres se sont plaints fort vivement de la réponse qui a été faite à M. Nicole, à l'égard du fondement de la foi[2]. »

Ces ministres, ce sont les arminiens modérés, groupés autour de Saurin, dont le talent rallie un nombre toujours croissant de partisans. Ils reprochent à Jurieu de renoncer à soutenir l'évidence rationnelle de la divinité de l'Écriture ; ils prétendent qu'ils mènent ainsi la religion au bord du précipice : « Je ne crois pas qu'ils aient raison », dit pieusement Bayle, « ni qu'ils aient assez médité sur la nature du christianisme. Je ne sais pourtant pas ce qui pourra résulter de la dispute du ministre de Rotterdam et du ministre d'Utrecht ; mais il me semble que si l'on était dans un temps de crise, et dans les conjonctures de l'effervescence des humeurs qui ont produit tant d'effets en divers siècles, on aurait de grands changements à craindre : Deus omen avertat[3]. » En somme

1. Article *Nicole*, Rem. C, p. 363 *a*.
2. *Ibid.*, p. 364 *a*.
3. *Ibid.*
Dans l'article *Nihusius* (*Dictionnaire*, t. IV, p. 377 *ab*), Bayle nous fournit un bon échantillon du danger des discussions insolubles sur le fondement de la foi. — Nihusius reste dans la communion romaine parce qu'il voit que les sectes qui s'en sont séparées ne prouvent rien par démonstration. — Et voici le raisonnement que Bayle lui prête à l'appui de son opinion : « Que nous servirait-il d'abandonner la communion qui nous a produits et qui nous a élevés, si en la quittant nous ne faisions que changer de maladie ?... s'il faut être mal logé,

Bayle estime que Saurin a tort contre Jurieu quand il soutient l'évidence rationnelle de la divinité de l'Écriture ; mais que Jurieu a tort, quand il croit répondre aux difficultés de Nicole : en réalité Jurieu abandonne la voie proprement dite d'examen, et Saurin lui-même ne peut guère se tenir à sa propre doctrine de l'évidence rationnelle.

Dans l'article *Beaulieu*[1], Bayle examine de plus près la controverse des deux ministres.

Le principe de la foi (c'est-à-dire l'inspiration des livres sacrés) est-il ou n'est-il pas évident ? Jurieu avec toute l'église tient pour l'inévidence contre la prétention de Saurin et de quelques autres, dont Beaulieu.

Cependant ceux-ci s'accordent à reconnaître[2] qu'on ne peut démontrer mathématiquement l'inspiration, entendant par là « une démonstration contre laquelle la chair et le sang ne font point d'objection ». Mais l'inspiration peut être prouvée par une démonstration morale, c'est-à-dire contre laquelle il n'y ait que la chair et le sang qui puissent former des objections ; par une démonstration qui peut comporter une entière certitude, sauf qu'elle n'emporte pas l'impossibilité du contraire.

ne vaut-il pas mieux l'être dans sa patrie, et chez son père que dans les auberges des pays étrangers ? Outre que la dispute est plus incommode dans le parti protestant que dans le parti papiste. Celui-ci a devant soi tous ses ennemis ; les mêmes armes qui lui servent pour attaquer et pour repousser les uns, lui servent pour attaquer et repousser les autres. Mais les protestants ont des ennemis devant et derrière, ils ressemblent à un vaisseau qui est engagé au combat entre deux feux : le papisme les attaque d'un côté, le socinianisme de l'autre... Voilà sans doute les chimères dont Nihusius se repaissait, et qui lui persuadèrent que pour convaincre les protestants qu'ils avaient quitté l'Église romaine mal à propos, il suffisait de leur demander une preuve démonstrative de leur créance ; je dis une preuve contre laquelle il n'y eut rien à répliquer, non plus que contre les démonstrations de mathématiques. Il savait bien qu'on ne le prendrait jamais au mot : les controverses de religion ne peuvent pas être conduites à ce degré d'évidence, la plupart des théologiens en tombent d'accord. »

Il faut être riche pour prêter ainsi. Ces idées appartiennent à Bayle ; aussi bien il ne blâme Nihusius qu'à demi : Nihusius avait tort, sans doute : « Mais avouons que Nihusius n'était pas toujours fondé sur des chimères : il appliquait mal un bon principe ; c'est celui-ci : il ne faut pas sortir d'où l'on est, si le changement est inutile... »

1. Article *Beaulieu*, *Dictionnaire*, t. I, p. 710 et suiv.

2. *Ibid.*, p. 711 *a*.

Bayle pense ou feint de penser qu'au fond les deux adversaires sont d'accord, et que la *démonstration morale* de Saurin équivaut à la *preuve de sentiment* et à la *conviction de la conscience* de Jurieu. — Mais ce qui lui importe, c'est de bien marquer que cette *démonstration morale* de Saurin ne saurait nullement être regardée comme la démonstration la plus parfaite où l'on puisse atteindre en matière de connaissances des faits historiques. Une démonstration morale ne produit jamais qu'une probabilité plus ou moins grande. Mais un fait comme l'existence de Cicéron est démontré historiquement avec une certitude absolue : ce n'est pas une démonstration morale. Il y a des vérités de fait égales aux vérités mathématiques c'est-à-dire contre lesquelles la chair et le sang n'ont pas d'objections : ils doivent subir une clarté qui ne leur plaît pas. Lorsqu'il est question de telles vérités, il n'y a donc pas à prétendre que les objections viennent de la chair et du sang, il faut les convaincre.

Il ressort de cette discussion — et c'est ce qu'en veut dégager Bayle — que la divinité de l'Écriture n'est pas une vérité de fait de cette espèce ; elle ne jouit pas de la certitude qui distingue les démonstrations historiques des faits. — Qu'arriverait-il si l'on établissait une démonstration historique contraire ?

Pourquoi l'inspiration n'est-elle pas susceptible de démonstration historique ? C'est qu'en fait les livres sacrés doivent être interprétés pour qu'on les puisse considérer comme inspirés : le P. Adam, jésuite, prétend qu'il faut distinguer l'inspiration de l'expression qui en est donnée par l'inspiré et qui peut n'être pas adéquate. Toutes les confessions ont leur père Adam : Jurieu a comparé les prophètes à une roue qui continue de tourner d'elle-même après qu'a cessé l'effort qui la mit en branle ; Saurin l'en a repris, comme les jansénistes ont repris le P. Adam, si l'on accepte cette hypothèse, dit-il, les libertins n'auraient qu'à dire pour rejeter ce qui les gêne : cela est hors de l'inspiration véritable[1]. — Que serait-ce si Bayle avait osé consacrer un article à l'exégèse de R. Simon, si terrible aux théologiens protestants, et en général si dangereuse pour le principe même de la foi ?

Que faire pour éviter l'abus des libertins, pour garder l'unité

1. Article *Adam*, *Dictionnaire*, t. I, p. 110 *b*, 111 *a*.

de la foi, malgré l'incertitude des limites de l'inspiration ? — Dans l'article *Alting*[1] Bayle invite doucement ses coreligionnaires à se réfugier dans le principe d'autorité dont ils ont si bien condamné l'usage qu'en font les catholiques : « Il n'y a point de doute que l'amour des nouveautés ne soit une peste qui, après avoir mis en feu les académies et les synodes, ébranle et et secoue les États, et les bouleverse quelquefois : ainsi l'on ne saurait trop louer les professeurs, qui recommandent à leurs disciples de s'éloigner de cet esprit d'innovation. Il ne faut point se rebuter sous prétexte qu'en recommandant fortement l'observation de l'ancienne et commune tradition, il semble qu'on souffre le principe ou la voie d'autorité, que l'on a rejetée quand on a eu à combattre l'Église romaine : Il ne faut point, dis-je, se décourager pour tout cela ; car si l'on attendait à se servir d'une raison jusques à ce qu'elle fût à couvert de toute difficulté, on serait trop longtemps sans rien faire. » — Que je comprends Jurieu de s'être laissé emporter aux égarements de la colère ! Y a-t-il rien de plus cruel que cette ironie d'aspect bienveillant, qui tranquillement laboure en tous sens, comme un laboureur son champ, les chairs vives du christianisme ?

Sans certitude d'évidence, comment le principe de la foi a-t-il une valeur telle qu'il faille asseoir sur lui toute notre vie, renoncer pour lui à toute la philosophie, à toute vérité rationnelle ? C'est une certitude d'espèce à part, une certitude intérieure et et sans raisons, c'est la *grâce,* le deus ex machina qui vient à notre aide[2]. Jurieu est de cet avis : il estime que la certitude produite par l'intervention du Saint-Esprit est au-dessus de toutes démonstrations géométriques. Il n'y a pas d'autre solution aux disputes que Nicole a imprudemment émises sur la question du fondement de la foi. Nicole « a causé un mal réel dans le christianisme en excitant des contestations qui *démontrent,* que ni par

1. Article *Alting, Dictionnaire,* t. I, p. 250.

2. Remarquez l'évolution totale de Bayle sur la question du fondement de la foi : à l'époque du *Commentaire* il proposait de trouver ce fondement dans la conscience morale, ainsi appelée à établir son protectorat sur la religion. Maintenant le dogme religieux est reconnu inconciliable avec les principes essentiels de la raison morale (problème du mal) et la racine de la foi est placée non plus dans le cœur de l'homme, mais dans la volonté mystérieuse et arbitraire de Dieu : la grâce.

la voie de l'autorité, ni par la voie de l'examen, on ne peut choisir un parti avec la satisfaction de se dire qu'on a fait un bon usage de sa raison ; car ce bon usage consiste à suspendre son jugement jusques à ce que l'évidence des preuves se présente[1] ». Mais les esprits bien tournés sauront bien se tirer de cette controverse : « Ils apprendront à se défier des lumières naturelles et à recourir à la conduite de l'esprit de Dieu, puisque notre raison est si imparfaite. Ils apprendront combien il est nécessaire de s'attacher à la doctrine de la grâce[2]... »

Voilà donc le dernier mot sur le fondement de la foi : la grâce. La grâce, le plus incompréhensible, le plus antirationnel de tous les dogmes ; celui qui donne prise aux plus victorieux assauts de la raison et de la conscience, celui sur lesquelles les sectes chrétiennes se sont le plus divisées. C'est la révélation qui seule résout les difficultés inextricables de la grâce, et c'est la grâce qui seule fonde la certitude de la révélation. Voilà le système apologétique qu'en dernière analyse, Bayle, marchant dans les pas de l'orthodoxie réformée, offre aux chrétiens.

Dans un acte de foi, le chrétien n'a nul égard aux lumières de la nature ; il ne se fonde que sur la véracité de Dieu, et comment est-il sûr de la véracité de Dieu ? Comment est-il sûr que Dieu lui parle ? Parce que Dieu lui-même lui fait la grâce de l'en rendre certain. La raison, l'évidence, en dépit des assurances de Bayle, est bannie du fondement comme du contenu de la foi. La foi, « c'est un voile épais et impénétrable à toutes les injures de l'air, c'est-à-dire à tous les assauts de la raison naturelle[3] ». Bayle en enveloppe le chrétien, l'en bâillonne : il croit ! il a la foi ! il a la grâce ! mais qu'il ne cherche pas à faire entendre un seul mot pour démontrer sa foi : qu'il demeure dans la nuit et le silence !

*
* *

C'est en vain que Bayle a voulu chanter pour lui seul et les muses. A travers la forêt du *Dictionnaire*, les protagonistes religieux, rationaux et orthodoxes, ont d'abord découvert et poursuivi les doc-

1. Article *Nicole*, *Dictionnaire*, t. IV, p. 364 *b*.
2. *Ibid.*
3. Article *Perrot*, *Dictionnaire*, t. IV, p. 606 *a*.

trines éversives; et nul d'entre eux n'a cru que la *Continuation des Pensées diverses* fût vraiment une apologie de l'orthodoxie des premières *Pensées sur la comète*. A la fin de sa vie, Bayle a réalisé ce prodige, — qu'il a prévu d'ailleurs, et dont il s'est à l'avance diverti, — d'unir contre lui ces adversaires acharnés; les rationalistes et Jurieu [1]. Son esprit l'avait fait ennemi mortel de la plus redoutable puissance morale de son temps; il était de sa destinée de lutter toujours, et de combattre en mourant. Ainsi fit-il.

Jurieu, atteint par de trop rudes coups, puisque c'est au nom de l'orthodoxie même et à l'aide de ses principes que Bayle sapait tout le système de la religion, — Jurieu parut d'abord à peu près réduit au silence.

Contre le *Dictionnaire* il n'osa faire paraître qu'un écrit anonyme [2], où il reproduisait et commentait la censure qu'avait faite de l'ouvrage l'abbé Renaudot, chargé d'examiner s'il y avait lieu d'en autoriser la circulation en France [3].

1. V. *Entretiens de Maxime et de Thémiste, in fine.*

2. *Jugement du public, et particulièrement de M. l'abbé Renaudot, sur le Dictionnaire critique du sieur Bayle.* Amsterdam, 1697.

3. Bayle et les libraires de Paris désiraient réimprimer à Paris le *Dictionnaire* qui en Hollande se vendait à merveille. Les libraires s'adressèrent au chancelier Boucherat pour obtenir un privilège. Bayle de son côté renoua avec Janiçon et ses amis des négociations analogues à celles qui avaient eu lieu pour les *Nouvelles de la République des lettres*. L'issue ne fut pas plus favorable. Le chancelier confia à l'abbé Renaudot le soin d'examiner l'ouvrage : cet abbé, hommes de lettres fort versé dans les langues orientales, fit une critique en forme du *Dictionnaire*, en blâmant l'impiété et en contestant l'exactitude critique. Malgré les bons offices des amis de Bayle, l'ouvrage fut interdit. Il ne s'en vendit guère moins en France où il entrait par les fenêtres. Il fit également les affaires des libraires anglais ; le libraire réfugié Vaillant écrit à Bayle : « Dieu veuille par sa bonté, Monsieur, répandre sa bénédiction sur votre entreprise, et vous veuille bénir de ses plus saintes et précieuses bénédictions » (V. Gigas, *Choix de la correspondance inédite de Pierre Bayle*, préface p. xv à xx ; Desmaizeaux, *Vie de M. Bayle*, p. LXIX).

Bayle répondit peu de choses à la censure de Renaudot, reproduite dans le *Jugement du public* de Jurieu ; il le déclara plein de bévues et de fautes, et annonça qu'il ne le réfuterait à fond que quand Renaudot s'en serait déclaré l'auteur. M. de Wit s'étant interposé auprès de Bayle en faveur de Renaudot, Bayle voulut bien promettre de ne pas faire cette réfutation qui eût sans doute coûté cher à la vanité de l'auteur de la censure. — St-Evremond fit en faveur de Bayle une *Réponse au jugement de l'abbé Renaudot*, imprimée dans ses œuvres complètes.

« M Jurieu avait publié son prétendu *Jugement du public* pour porter les

Il laissa donc d'abord le champ libre aux rationaux. Mais il ne pouvait demeurer indéfiniment dans le silence, dévorer les affronts, et laisser sans vengeance les attaques contre la vérité de Dieu. Peu de mois avant la mort de son ancien ami il publia le plus violent et le plus clairvoyant à la fois de tous les écrits qu'il ait faits contre lui : *Le philosophe de Rotterdam accusé, atteint, convaincu* (Amst. 1706).

Certes Bayle est atteint et convaincu dans ce libelle ; son impiété éclate dans tout son jour. Mais rien n'est ôté à la force de ses raisons. Jurieu ne s'essaye même pas à la réfutation. En sorte qu'avec cette franchise brutale et maladroite qu'il doit à la force de sa colère et de sa foi, il se fait encore le collaborateur de celui dont il exècre la pensée : il découvre la portée de ses écrits sans en détruire la valeur.

« Tous ceux qui font profession de croire un Dieu, et qui ont une religion. sont intéressés à faire connaître l'auteur du Dictionnaire historique et critique : parce que ce qu'on lui reproche depuis peu est certain. C'est qu'il a renversé toutes les religions et les a rasées rès pieds rès terre [1]. »

Bayle a çà et là affirmé la supériorité de la foi sur la raison : « Ce ne sont que des retranchements qu'il s'est préparés pour se

Compagnies ecclésiastiques à condamner le *Dictionnaire* de M. Bayle. Il fit présenter ce libelle au synode qui se tenait alors à Delft ; mais le synode n'y fit aucune attention. Le consistoire même de Rotterdam garda beaucoup de modération. M. Bayle y fut ouï : on lui communiqua les remarques qu'on avait faites sur son *Dictionnaire* ; on déclara qu'on était content de ses réponses ; et on l'exhorta d'instruire le public de tout ce qui s'était passé dans cette affaire. C'est ce qu'il fit dans une feuille volante intitulée : « Lettre de l'auteur du *Dictionnaire historique et critique* à Monsieur le D. E. M. S. au sujet des procédures du consistoire de l'église wallonne de Rotterdam contre son ouvrage » (Desmaizeaux, *Vie de M. Bayle*, p. LXXII). — Cette lettre et les principales pièces de la procédure sont imprimées en fin du *Dictionnaire* (t. V, p. 665 et suiv.).

Les modifications faites sur la seconde édition (1702, 3 vol. in-fol.), conformément à la promesse donnée par Bayle au consistoire, portèrent sur les articles de critique biblique, et notamment sur l'article David, dont les plus importantes remarques furent supprimées. Bayle s'en explique lui-même dans les remarques de la 2e édition.

Les parties supprimées de l'article David furent imprimées à part par l'éditeur et vendues avec le *Dictionnaire*. Elles sont rétablies à leur place dans le corps de l'ouvrage dans l'édition de 1720 et les suivantes.

1. *Le philosophe de Rotterdam*, etc. Amsterdam, 1706, p. 1.

mettre à couvert des peines qui tombent sur les athées. Au reste il ne craint point par là de faire tort à ses hypothèses. *Car il sait très bien qu'il n'obligera jamais les hommes à renoncer à leur raison et à son usage*[1]. »

Bayle prétend soutenir que le témoignage de la conscience parle en faveur de Dieu. Il ne dit pas un mot de ce témoignage ; et d'ailleurs selon lui la conscience n'est autre chose que le résultat de l'esprit et de la raison : « D'une raison qui combat l'existence de Dieu de toutes ses forces et d'une manière invincible[2]. »

Bayle en niant la liberté atteint Dieu dans sa justice : « Il est vrai qu'il avoue que cette liberté, que la raison et la métaphysique anéantissent, est favorisée par la religion et la morale. » Ce renvoi à la religion n'est qu'une moquerie, c'est un conseil pour les bêtes et les ignorants « qui n'examinent pas à fond ce qui se passe en eux-mêmes, et qui se persuadent facilement qu'ils sont libres[3] ».

La doctrine de la conscience errante est une autre preuve d'athéisme.

Bayle se couvre d'un apparent respect de la révélation : mensonge ! N'a-t-il pas porté aux livres sacrés d'odieuses atteintes aux articles David, Salomon. etc.... ? N'a-t-il pas abaissé la morale chrétienne au-dessous de la mahométane ? N'a-t-il pas dans le *Commentaire* élevé la raison au-dessus de la foi ? Bien plus il a anéanti toute voie vers la foi, ruiné le principe d'autorité, de tradition, d'examen.

Dans l'article Pellisson, « les objections contre la voie d'examen sont terrassantes ». L'examen d'attention est tourné par lui en ridicule (article *Claude*).

Il recourt en dernier ressort à la grâce[4]. Comment un homme qui accumule impiétés sur impiétés serait-il sincère en se réclamant de la doctrine de la grâce, qui ne saurait être entendue que des hommes de profonde foi ? Il se prétend bon calviniste : c'est une preuve de son entière impiété, car un tel homme n'eût pas choisi sincèrement de tous les systèmes le plus dur, le plus

1. *Le philosophe de Rotterdam*, p. 15.
2. *Ibid.*, article III.
3. *Ibid.*, p. 33.
4. *Ibid.*, p. 84.

rigide, celui qu'on accuse sans mystère de faire Dieu auteur du péché. Il se serait rangé plutôt parmi les arminiens et les sociniens. Jamais les calvinistes n'ont admis que la raison fût en perpétuelle opposition à la foi. Ils disent tous que la lumière ne peut être contraire à une autre lumière : la raison qui s'égare est ramenée à la droite voie par la soumission à la foi ; mais si la raison n'aplanissait les chemins qui conduisent à la foi, nous n'y pourrions jamais arriver [1].

Bayle ne répondit pas à ce dernier libelle. Qu'eût-il répondu sinon qu'il se référait aux affirmations d'orthodoxie multipliées dans ses ouvrages, et que ses principes étaient ceux mêmes de Jurieu... Au demeurant, il se sentait mourir et quittait le souci de se mettre à couvert des suites des dénonciations de son ennemi fidèle. Sa main lasse ne voulut point replacer le masque ; sans doute n'en eut-il point de regret.

Il préféra consacrer ses dernières forces à répondre aux rationaux, qui discutaient encore, plutôt qu'à l'orthodoxie dont il éludait les menaces dans la mort. La mort vint comme il mettait la dernière main à la deuxième partie des *Entretiens de Maxime et de Thémiste,* réplique à l'attaque renouvelée par Jaquelot. Depuis plus de six mois, une maladie de poitrine, mal héréditaire dans sa famille, progressait de telle sorte qu'il ne se faisait aucune illusion sur la proximité de sa fin [2]. Il fut devant la mort le même qu'il avait été toute sa vie : l'homme dont ceci peut être dit ne reçoit pas un médiocre éloge.

Il travailla sans relâche, en toute tranquillité d'esprit, entièrement dévoué à l'œuvre de sa pensée. Un détachement plus grand, un intérêt plus lointain et moins douloureux aux querelles, c'est le seul changement que produisit en lui la venue de la mort. « J'aurais cru », écrit-il à Mylord Shaftesbury, « qu'une querelle avec des théologiens me chagrinerait : mais j'éprouve par expérience qu'elle me sert d'amusement, dans la solitude à quoi je me suis réduit. Car comme mon mal est une affection de poitrine, rien ne m'incommode autant que de parler [3] ».

1. *Le philosophe de Rotterdam,* p. 108.
2. Desmaizeaux, *Vie de M. Bayle,* p. CIV.
3. Lettre du 29 octobre 1706, citée par Desmaizeaux, *Vie de M. Bayle,* p. CIV.

Il mourut âgé de cinquante-neuf ans, le 28 décembre 1706.

Le libraire Leers nous a laissé un récit de cette mort d'un homme d'études et de livres. Il écrit à Desmaizeaux : « M. Bayle est mort fort tranquillement, et sans qu'il y eût personne auprès de lui. La veille de sa mort après avoir travaillé toute la journée, il donna la copie de sa Réponse à M. Jaquelot à mon correcteur, lui disant qu'il se trouvait très mal. Le lendemain à neuf heures son hôtesse entra dans sa chambre : il lui demanda, mais en mourant, si son feu était fait, et mourut un moment après, sans que ni M. Basnage, ni moi, ni aucun de ses amis aient été présents[1]. »

Cette mort calme et solitaire fait songer à celle de Spinoza. Ils étaient seuls tous deux dans leur pensée ; Spinoza, ouvertement réprouvé, suivi seulement en secret de quelques esprits, Bayle en contact apparent avec une foule d'admirateurs, à qui son grand souci fut de déguiser l'essentiel de sa pensée.

Ce fond dernier de sa pensée, les idées positives pour lesquelles il vécut, il me reste à les dégager, afin d'établir que de cette vie d'études, de critiques, de controverses, il reste des affirmations riches de vérité.

1. Desmaizeaux, p. CIV.

SECTION II

LES DOCTRINES POSITIVES

CHAPITRE I

L'ATOMISME

Bayle, dit Leibniz, « s'accommodait de ce qui lui convenait pour contrecarrer l'adversaire qu'il avait en tête ; son but n'était que d'embarrasser les philosophes, et faire voir la faiblesse de notre raison ; et je crois que jamais Arcésilas ni Carnéade n'ont soutenu le pour et le contre avec plus d'éloquence et plus d'esprit. Mais enfin, il ne faut point douter pour douter, il faut que les doutes nous servent de planche pour parvenir à la vérité[1] ». Si élogieux qu'il soit, le reproche est injuste : Leibniz n'a pas compris la véritable portée de la critique de Bayle, qui se fait de la vérité une conception autre que la sienne.

Bayle ne laisse pas à plaisir en suspens les questions qu'il agite ; il fait des différences entre les solutions possibles, et lors même qu'il n'en reconnaît aucune comme réellement démontrée, il leur attribue cependant des degrés différents de certitude, correspondant à l'importance de leur base expérimentale. Il ne répugne pas à émettre des hypothèses explicatives des faits naturels. Sans doute, toute la valeur de ces hypothèses est, pour lui, relative à leur accord avec les faits ; mais il n'en est pas moins vrai que, loin de douter pour douter, il établit visiblement ses

1. Erdmann, *Théodicée*, p. 606 *b*.

préférences raisonnées pour le système qui prolonge le mieux notre connaissance des faits de la nature.

La philosophie, pour lui, c'est la connaissance fondée sur l'évidence des faits ; il n'y veut pas admettre les constructions à priori, sans liaison nécessaire avec l'expérience, telles que sont toutes les formes de l'hypothèse théologique.

Quelle est la philosophie, le système de la nature qui lui paraît le plus conforme aux faits ?

Ce système — il ne peut y avoir aucun doute à ce sujet pour quiconque lit attentivement le *Dictionnaire* — c'est l'atomisme, représenté dans l'antiquité par Leucippe, Démocrite, Épicure, renouvelé dans les temps modernes par Gassendi et par Hobbes.

Le manichéisme n'est pas seulement une machine de guerre contre la théologie chrétienne ; il ne faut pas ajouter foi aux étonnements de Bayle qu' « un système si absurde » ait raison contre la doctrine de la vérité[1]. Le manichéisme est représentatif de l'hypothèse la plus satisfaisante pour l'explication du monde, la mieux adaptée aux faits : l'hypothèse de la pluralité des principes, qui s'oppose constamment au système théologique d'un principe unique et transcendant.

Si l'on se place au point de vue de la physique, l'hypothèse des atomes est celle qui s'impose à tout esprit scientifique.

Les atomistes sont, au sens de Bayle, les véritables précurseurs de la physique moderne ou, plus spécialement, de la physique cartésienne. L'hypothèse des tourbillons est de Leucippe, comme le prouve Huet dans sa *Censura philosophiæ cartesianæ*. « On trouve de plus dans le système de Leucippe les semences de ce grand principe de mécanique, que M. Descartes emploie si efficacement, savoir *que les corps qui tournent s'éloignent du centre autant qu'il leur est possible*. L'ancien philosophe enseigne que les atomes les plus subtils tendent vers l'espace aride en s'élançant (D'après Diog. Laerce). C'est le manège que M. Descartes aurait donné à sa matière subtile, s'il avait suivi son principe ; mais par une conséquence qu'on ne peut assez admirer, il chasse

1. V. *supra*, p. 283 et suiv.

au centre des tourbillons cette matière subtile, et à la circonférence les globules les plus massifs. J'ai parlé ailleurs de ceux qui disent qu'à l'égard des tourbillons, et des causes de la pesanteur, Descartes est le copiste de Kepler. Ils devaient ajouter que Kepler est le copiste de Leucippe[1]. »

D'autres modernes, philosophes et physiciens, vont plus loin que Descartes dans l'hypothèse atomistique ; Gassendi, renouvelant les antiques atomistes et profitant des expériences de Galilée et Torricelli, a rétabli contre Descartes l'hypothèse du vide, avec raison, semble-t-il, car les plus célèbres mathématiciens l'ont suivi ; Huyghens, Newton, Fatio tiennent pour le vide. Fatio tient l'existence du vide non comme un problème, mais comme un fait démontré. Le vide gagne peu à peu le dessus sur l'autre hypothèse[2].

Ainsi l'hypothèse atomistique en ce qu'elle a d'essentiel, savoir que les diverses combinaisons des atomes forment tous les corps que nous voyons, est celle qui s'accorde le mieux aux expériences de la physique ; en la rejetant on ferait voir manifestement que l'on n'a aucun goût ni aucune idée de la véritable physique[3].

Est-ce à dire cependant qu'elle ne se heurte à aucune difficulté ?

Loin de là. Le vide, si cher aux grands mathématiciens, ne va à rien moins qu'à contredire les idées claires et distinctes de la nature et des attributs de l'étendue qui est le fondement même des mathématiques : « ... Ces idées nous montrent manifestement que l'étendue est un être qui a des parties les unes hors des autres et qui est, par conséquent, divisible et impénétrable. Nous connaissons par expérience l'impénétrabilité des corps, et si nous en recherchons la source et la raison à priori, nous la trouvons avec la dernière clarté dans l'idée de l'étendue et de la distinction des parties de l'être étendu, et nous n'en saurions imaginer aucun autre fondement... Cependant voici des mathématiciens qui démontrent qu'il y a du vuide, c'est-à-dire une étendue indivi-

1. Article *Leucippe, Dictionnaire*, t. III, p. 673 *a*.
2. *Ibid.*, p. 676, texte et Rem. G. — Nicolas Fatio de Duiller, savant géomètre, né à Bâle (1664), mort en Angleterre (1753).
3. *Ibid.*, p. 673 *b*.

sible et pénétrable, en sorte qu'un globe de 4 pieds et l'espace qu'il remplit, qui est aussi de 4 pieds, ne sont que 4 pieds d'étendue. Il n'y a donc plus d'idée claire et distincte sur quoi notre esprit puisse faire fond, puisqu'il se trouve que celle de l'étendue nous a trompés misérablement. Elle nous avait persuadés que tout ce qui est étendu a des parties qui ne peuvent être pénétrées ; et voici l'existence d'un espace démontré mathématiquement ; d'un espace, dis-je, qui a les trois dimensions, qui est immobile et qui laisse passer et repasser d'autres dimensions sans se remuer, sans s'entr'ouvrir[1]. »

Remarquez d'ailleurs que, selon Bayle, les difficultés que les atomes et le vide soulèvent contre la notion de l'étendue, font simplement place à d'autres si on adopte la divisibilité à l'infini qu'implique la conception cartésienne de la matière. Pour s'en convaincre, il suffit de se reporter à l'article Zénon, où Bayle se plaît à fortifier les arguments des Éléates contre le mouvement en démontrant l'*inexistence de l'étendue* : la divisibilité à l'infini est inintelligible[2].

Ce qui se dégage de ces discussions, c'est qu'au sens de Bayle on ne peut parvenir à une intelligence absolue du principe premier de la physique, c'est-à-dire de la nature et de la constitution réelle de la matière. Notez d'ailleurs qu'il considère l'existence même de la matière comme indémontrable, et estime que Malebranche a légitimement établi qu'on ne peut *démontrer* l'existence des corps sans faire appel à la foi[3]. Ce que nous appelons le corps n'est qu'une apparence. Les difficultés cartésiennes contre le témoignage des sens s'étendent légitimement à la notion du corps.

Mais si le principe premier nous échappe, en revanche quand nous envisageons seulement les phénomènes qui nous sont donnés et leur meilleur mode d'explication, la conception atomistique est celle qui rend le mieux raison des choses, c'est l'hypothèse scientifique par excellence.

Cependant Bayle estime que l'atomisme, tel qu'on le trouve

1. Article *Leucippe, Dictionnaire*, t. III, p. 677 *ab*.
2. Article *Zénon*, V. *supra*, p. 251 et suiv.
3. Article *Zénon*, *Dictionnaire*, t. V, p. 603 *b*.

chez Leucippe et les purs physiciens a besoin et est susceptible de perfectionnement ; s'il convient bien à l'explication des phénomènes matériels, il est insuffisant pour rendre compte de la pensée. Si chaque atome est un être purement matériel, destitué d'âme, aucun assemblage d'atomes ne peut devenir un être animé et sensible. Cette objection a été présentée aux atomistes dès l'antiquité par Plutarque[1] et très fortement développée par Galien.

Pour échapper à cette objection il suffisait de dire que chaque atome était animé. Bayle s'étonne que Leucippe et ses successeurs n'aient pas imaginé ce perfectionnement[2]. « Mais si chaque atome avait une âme et du sentiment, on comprendrait que les assemblages d'atomes pourraient être un composé susceptible de certaines modifications particulières, tant à l'égard des sensations et des connaissances, qu'à l'égard du mouvement. La diversité que l'on remarque entre les passions des animaux raisonnables et irraisonnables s'expliquerait, en général, par les combinaisons différentes des atomes. Il est donc bien surprenant que si Leucippe n'a pas connu à cet égard-là les intérêts de son système, ceux qui sont venus après lui n'aient pas été plus éclairés, et n'y aient pas ajouté cette pièce nécessaire ; car le choc de la dispute, et la facilité de corriger ce qui manque aux inventions d'autrui, pouvaient les mettre en état de porter leur vue plus loin que n'avait fait notre Leucippe. On a quelque lieu de croire que Démocrite avait remédié en quelque façon à ce grand besoin de l'hypothèse..., mais comme nous n'avons plus les écrits de Démocrite, il n'est pas aisé de donner sur ce point là un précis juste et exact de ses pensées. Et quoi qu'il en soit, nous savons qu'on n'a pas suivi cette notion dans la secte des atomistes. »

L'hypothèse de l'atome animé revient souvent dans le *Dictionnaire*. Elle est pour Bayle le complément indispensable de l'atomisme qui, ainsi modifié, fournit des facilités uniques d'explication pour une grande quantité de faits de l'expérience.

Mais cette hypothèse se heurte encore à un principe essentiel

1. *Plutarchus adv. Coloten.*
2. Article *Leucippe, Dictionnaire*, t. III, texte et Rem. E, p. 674 *a*.

de la philosophie cartésienne, savoir la distinction substantielle et absolue de l'étendue et de la pensée. Résumons les indications que nous pouvons recueillir dans le *Dictionnaire* sur ce sujet[1].

Dicéarque prétend que l'âme n'est point distincte du corps. Bayle attaque son système ; mais remarquons bien comment son attaque est conduite. Il pousse Dicéarque à une conclusion soit disant absurde, mais qui est précisément l'hypothèse par laquelle il complète lui-même le système des atomistes : si l'âme n'est point distincte du corps, il faut dire qu'elle est essentiellement le corps ; mais alors la vertu de sentir appartient essentiellement au corps ; elle se trouve donc dans les éléments dissociés des corps vivants, et dans toute la nature inorganique[2]. Il est inutile d'alléguer que Dicéarque n'accordait le sentiment qu'au *corps vivant* : Bayle détruit cette allégation en montrant que le caractère du corps vivant ne consistant qu'en un certain arrangement des parties, aucun arrangement des parties ne peut produire cette chose nouvelle, la pensée. Ses expressions se rapprochent étrangement de celles de Leibniz dans la *Monadologie* : « Tout ce que peut faire l'arrangement de ces organes se réduit comme dans l'horloge à un mouvement local diversement modifié. La différence ne peut être que du plus au moins. Mais comme l'arrangement des diverses roues qui composent une horloge ne servirait de rien pour produire les effets de cette machine, si chaque roue, avant que d'être placée d'une certaine façon n'avait actuellement une étendue impénétrable, cause nécessaire de mouvement dès qu'on est poussé avec un certain degré de force, je dis aussi que l'arrangement des organes du corps de l'homme ne servirait de rien pour produire la pensée, si chaque organe avant que d'être mis à sa place, n'avait actuellement le don de penser. Or, ce don est autre chose que l'étendue impénétrable[3]... »

1. Les textes principaux sur la question sont renfermés dans les articles : *Dicéarque*, Rem. C et *Leucippe*, Rem. E.
2. Article *Dicéarque*, Rem. C, *Dictionnaire*, t. II, p. 624 *b*, 625 *a*.
3. Article *Dicéarque*, p. 628 *a*. Remarquez, dans cette comparaison de l'horloge, le parallélisme des rapports supposés entre la matière et l'étendue, d'une

Bayle insiste sur la distinction absolue de toute modification ou mouvement corporel et de toute pensée ou sentiment : « Et ainsi l'on doit conclure que la pensée est distincte de toutes les modifications du corps qui soient venues à notre connaissance, puisqu'elle est distincte de toute figure et de tout changement de situation ; mais n'étant point question de cela ici, contentons-nous de conclure que Dicéarque pour raisonner conséquemment, devait admettre la pensée dans toutes sortes de matières[1]. »

Le détour choisi est remarquable ; il eût suffi à un cartésien de conclure tout droit de la distinction de la pensée et de l'étendue à la fausseté de l'hypothèse de Dicéarque. Bayle passe sur cette conclusion par prétérition, et se sert de la distinction de la pensée et des modalités de l'étendue pour prouver seulement qu'aucun arrangement particulier d'une matière supposée dénuée de pensée, ne serait capable de produire la pensée.

Aussitôt après avoir fini d'argumenter contre Dicéarque, Bayle prend occasion de parler de la doctrine de Locke sur la possibilité que certaines modifications de la matière soient douées de pensée. Stillingfleet objecte à Locke « *qu'on ne saurait concevoir comment la matière peut penser*. Locke admet ce principe, mais nie que cette incompréhensibilité rende la chose impossible. Dieu a pu donner à la matière la faculté de penser. Bayle ne le reprend pas comme un cartésien pourrait le faire, en alléguant l'évidence de la distinction substantielle de l'étendue et de la pensée ; il rappelle un argument fort différent, que n'a pas employé Stillingfleet et qui paraît à Bayle « très propre à montrer l'impossibilité de joindre ensemble dans un même sujet les trois dimensions et la pensée ». Cet argument est rapporté dans les *Nouvelles de la République des Lettres* d'août 1684 à l'article VI. Il se résume ainsi : l'âme ne peut être qu'un être simple, indivisible, et non un composé de parties distinctes : s'il en

part, la matière et la pensée de l'autre. — Bayle suit les aristotéliciens dans leur distinction réelle entre le corps et l'étendue (V. article *Charron*, p. 428 *b*) ; on conçoit donc qu'il puisse en même temps soutenir l'irréductibilité de la pensée à tout arrangement de parties de l'étendue, et attribuer la pensée à la matière, *substrat* commun et de la pensée et de l'étendue.

1. Article *Dicéarque*, p. 628 *b*.

était autrement, chaque partie de l'âme sentirait pour sa part, sans qu'il y ait de sentiment commun à toutes les autres ; ou bien il faudrait que chaque partie sentît tout ce que sentent les autres, et alors il suffit d'une.

Cette réfutation est bonne si l'on identifie la matière à l'étendue impénétrable et divisible à l'infini des Cartésiens. Mais porte-t-elle contre la doctrine des atomes animés ?

Elle ne porte assurément pas contre son principe même : l'atome n'étant pas composé de parties, l'âme qu'on lui concevrait jointe serait une également.

En somme les discussions jusqu'ici rapportées font ressortir la distinction de la pensée d'avec tous les modes possibles de l'étendue, mais non la distinction substantielle de la pensée d'avec le corps. Elles conduisent non à une conclusion unique, mais à une alternative : ou bien la pensée et le corps sont absolument distincts, ou bien la pensée appartient universellement à toute matière. L'alternative ne se poserait pas dans le pur système de Descartes ; mais elle est très réelle pour Bayle qui n'admet pas l'identité de la substance matérielle et de l'étendue figurée, mais considère la matière comme un substrat par rapport à l'étendue, substrat dont nous ne pouvons pas même conclure rationnellement l'existence, en partant du phénomène de l'étendue figurée.

Dès lors la même substance qui est étendue ne peut-elle être aussi douée de pensée ? Ce que Spinoza affirme de Dieu, est-il interdit de l'admettre des substances finies ?

Sans doute Bayle, en maint et maint endroit, se déclare partisan de la doctrine cartésienne de la distinction substantielle de l'âme et du corps. Mais il a un trop grand intérêt à afficher cette doctrine, — qui, par sa liaison à celle de l'immortalité de l'âme, était presque d'orthodoxie, — pour qu'on doive accepter ses affirmations comme des expressions véritables de sa pensée. Pour bien comprendre sa pensée, il faut, sans s'arrêter aux affirmations de convenance et aux réticences prudentes, débrouiller patiemment l'écheveau de ses argumentations. Or dans l'article *Leucippe*, la même argumentation, qui était employée dans les *Nouvelles* en faveur de la simplicité de l'âme, sert à mettre en lumière les avantages de l'hypothèse de l'atome animé.

« On eût trouvé un autre grand avantage dans l'hypothèse des

atomes animés, car leur indivisibilité eût pu fournir quelques réponses à l'objection insurmontable à quoi est sujette l'opinion de ceux qui soutiennent que la matière peut penser, c'est-à-dire avoir des sentiments et des connaissances. Cette objection est fondée sur l'unité proprement dite qui doit convenir aux êtres pensants, car si une substance qui pense n'était une que de la manière qu'un globe est un, elle ne verrait jamais tout un arbre ; elle ne sentirait jamais la douleur qu'un coup de bâton excite[1]. » Et Bayle développe cette objection en montrant : 1° que ni les parties d'un globe ne sauraient se communiquer leur douleur, ni les parties d'une âme ; 2° que s'il y avait une telle communication, il faudrait qu'il y eût division à l'infini, donc anéantissement de la douleur ; 3° que si chaque partie éprouve le sentiment tout entier il y a une infinité de parties inutiles.

Ces difficultés sont évidemment évitées si l'on considère l'attribution de la pensée à un atome seul. Mais comment concevoir la pensée d'un *composé* d'atomes ? Il faut avouer que Bayle ne nous l'explique pas : « Je me suis étendu sur cette matière, afin de confirmer ce que j'avais déjà mis en fait, que Leucippe, Épicure, et les autres atomistes auraient pu se garantir de diverses objections insurmontables, s'ils se fussent avisés de donner une âme à chaque atome. Ils eussent par là uni la pensée avec un sujet indivisible, et ils n'avaient pas moins de droit de supposer des atomes animés, que d'en supposer d'incréés, et de leur donner la vertu motrice. Il est aussi malaisé de concevoir cette vertu dans un atome que d'y concevoir le sentiment. L'étendue et la dureté remplissent dans nos idées toute la nature d'un atome. La force de se mouvoir n'y est pas comprise ; c'est un objet que nos idées trouvent étranger et extrinsèque à l'égard du corps et de l'étendue tout de même que la connaissance. Puis donc que les atomistes supposaient dans leurs corpuscules la force de se mouvoir, pourquoi leur ôtaient-ils la pensée ? Je sais bien qu'en la leur donnant, ils n'eussent pas évité toutes les difficultés ; on eût pu encore les accabler d'objections très insolubles. Mais ce n'est pas peu de chose que de parer une partie des coups. Remarquons que de très grands philosophes avaient fait consister les principales propriétés de

1. Article *Leucippe, Dictionnaire*, t. III, p. 674 *b*.

l'âme dans la force de se mouvoir (V. Aristote, *de anima*). C'était par cet attribut qu'ils l'avaient caractérisée et définie. Eût-on pu trouver étrange que ceux qui donnaient aux atomes le principe du mouvement, leur eussent donné une âme[1] ? »

Ces raisons justifient l'hypothèse de l'atome animé, mais ne rendent pas compte de l'unité de l'âme d'un corps composé. Comment un assemblage d'atomes animés devient-il une pensée unique ? Bayle paraît avoir entrevu seulement la possibilité de solution que son principe de l'atome animé fournit, mais n'être pas arrivé à une idée assez claire de cette solution pour se hasarder à en donner l'explication raisonnée. — Il faut bien admettre qu'il considérait qu'un assemblage d'atomes animés est un d'*une autre manière qu'un globe est un.* Si l'on suppose des parties composantes, consistant substantiellement en étendue figurée, leur communication réelle est impossible, parce que des parties d'étendue figurée sont essentiellement extérieures les unes aux autres ; elles ne sont pas capables de s'*unir*, parce qu'elles ne peuvent se pénétrer. Mais si l'on suppose que les atomes composants, qui, dans leur substance même nous sont inconnus, possèdent, *en outre* de la propriété de l'extension, la faculté de penser, la pensée n'étant point de sa nature impénétrable, l'idée d'extériorité des parties n'étant pas attachée à la notion de la pensée, rien n'empêche d'admettre qu'*en tant que pensants* les atomes agglomérés constituent une unité véritable, par pénétration réciproque des pensées[2].

1. Article *Leucippe*, p. 675 *b*.

2. Dans l'article *Rorarius*, Bayle s'étend avec de beaux éloges sur la doctrine leibnizienne de l'âme (telle qu'elle est développée dans le *Journal des savants* du 27 juin 1695).

« Il approuve le sentiment de quelques modernes, que les animaux sont organisés dans la semence, et il croit d'ailleurs que la matière toute seule ne peut pas constituer de véritable unité, et qu'ainsi tout animal est uni à une forme qui est un être simple, indivisible, véritablement unique. Outre cela, il suppose que cette forme ne quitte jamais son sujet d'où il résulte qu'à proprement parler il n'y a ni mort ni génération dans la nature ; il excepte de tout ceci l'âme de l'homme ; il la met à part, etc. »

Ce sont là « des ouvertures qui méritent d'être cultivées ». Il y a un parallélisme évident entre la doctrine leibnizienne et l'atomisme animé de Bayle. Toutefois Bayle, qui n'admet pas le développement spontané des perceptions, ne conçoit pas à la façon leibnizienne l'unité de l'âme, comme point de vue du corps. Il paraît bien plutôt pencher vers la conception réaliste de la pénétration des pensées.

Cette interprétation explicative de l'affirmation de Bayle s'accorde bien avec les principes que nous lui avons vu développer aux pages précédentes, l'essentiel de ses objections portant sur la multiplicité de *parties extérieures les unes aux autres*, incapables, à son sens, de constituer l'unité d'une pensée. Quant à la pénétrabilité des pensées, il y a tout lieu de croire qu'il était porté à l'admettre.

En effet, dans l'article Averroës, Bayle examine l'opinion du philosophe arabe sur l'*unité de l'entendement*, dont participent tous les hommes. Tout en blâmant comme impie cette opinion, il ne laisse pas de trouver qu'elle porte la marque d'un grand esprit ; il établit contre les jésuites de Conimbre que le germe en est déjà chez Aristote : « Je pourrais faire plusieurs remarques pour prouver cela, mais je me contente de celle-ci ; c'est que, selon l'hypothèse de ce philosophe, la multiplication des individus ne peut avoir d'autre fondement que la matière, d'où il s'ensuit que l'entendement est unique, puisque selon Aristote il est séparé et distinct de la matière[1]. »

Rapportant l'argumentation d'Antonius Sirmondus[2] contre l'entendement unique, Bayle n'en admet que l'argument tiré des erreurs que cette doctrine est forcée d'attribuer à l'entendement divin, et plus encore des opinions contraires qui règnent parmi les hommes et ne sauraient loger ensemble dans un seul entendement.

Mais pas un mot sur les difficultés de la pénétration réciproque des âmes individuelles. Loin de là, Bayle voit dans l'hypothèse d'Averroës et d'Aristote l'effort de génies sublimes pour résoudre les difficultés inextricables de la théorie de la connaissance, de la formation de la pensée. « Voyez avec quelle force le Père Malebranche réfute tout ce qu'on dit de la manière dont nous connaissons les choses (Maleb. Rech. de la Vérité, lib. III, cap. I et suiv. de la IIe partie). Il n'a point trouvé d'autre ressource que de dire que nous les voyons en Dieu, et que les idées ne sont point produites dans notre âme. Quelques anciens philosophes ont dit que Dieu est l'intelligence générale de tous les esprits ; c'est-à-dire qu'il leur verse la connaissance comme le soleil répand la lumière sur les corps[3]. »

1. Article *Averroës*, *Dictionnaire*, t. I, p. 562 *a*.
2. *De immortalitate animæ adv. Pomponat. et Asseclas.*
3. *Ibid.*, *p.* 562 *b*.

Je ne prétends pas que ces rapprochements suffisent à établir un système rigoureusement lié de l'atomisme animé. Il y a loin de ces indications imprécises à la belle théorie de la monadologie. Mais je crois avoir assez fait voir qu'il y a dans le *Dictionnaire* des efforts de pensée originaux et profondément coordonnés autour de la conception, non métaphysique, mais cosmologique d'un univers constitué par les mouvements dans le vide et les agglomérations d'atomes doués d'âme, manifestant leur être à la fois sous la forme de corps étendus extérieurs les uns aux autres, de force motrice et de pensée. Ces vues ne sont pas d'un disputeur indifférent à l'issue des disputes, mais d'un philosophe assez amoureux de la vérité pour en détester le faux semblant, et préférer l'incertitude à l'erreur dès que l'affirmation lui paraît téméraire. L'atomisme est donné par Bayle comme une hypothèse, valant dans la mesure où elle s'accorde avec les faits et les découvertes positives de la science[1].

Cette hypothèse est-elle susceptible d'une démonstration métaphysique ? Peut-elle rendre compte *à priori* de l'origine des choses ?

Bayle ne paraît pas penser que la production même de l'univers par des atomes soit chose intelligible. Et avec un détachement qui est une admirable preuve de son dédain pour la métaphysique, il abandonne volontiers son hypothèse, dès qu'on se place au point de vue de la genèse de l'univers : « Les épithètes de fou, de rêveur, de visionnaire sont dues à quiconque veut que la rencontre fortuite d'une infinité de corpuscules ait produit le monde, et soit la cause continuelle des générations... »[2] Resterait toutefois à savoir si l'hypothèse demeure aussi absurde quand on regarde ces corpuscules comme doués de force autonome et d'*âme*. — En ce cas, en effet, la rencontre pourrait n'être plus *fortuite*. Or, que ce soit au caractère *fortuit* de la rencontre des atomes que Bayle en ait dans la précédente citation, cela paraît évident quand on en rapproche la discussion du *clinamen* à laquelle il se livre dans l'arti-

1. Beaucoup plus que de la monadologie leibnizienne dont les attaches théologiques sont suspectes à Bayle, cet atomisme physico-psychique se rapproche de l'hypothèse monistique que des savants donnent, de nos jours, comme base et principe de synthèse aux sciences positives.

2. Article *Leucippe*, *Dictionnaire*, t. III, p. 673 *b*.

cle *Épicure*. L'hypothèse du clinamen, il la juge purement absurde. Et voici pourquoi : « La cause peut-elle donner ce qu'elle n'a pas ? Cent atomes qui se penchent sans savoir ce qu'ils font peuvent-ils former un jugement par lequel l'âme se décide avec connaissance de cause au choix de l'un des partis qui se présentent[1] ? » Dans ce texte il est clair que l'absurdité de la doctrine vient de ce que la rencontre fortuite des atomes est incapable de produire l'âme ? Ne disparaîtra-t-elle pas si l'on suppose les atomes doués de force et de pensée, et s'unissant parce qu'ils cherchent à s'unir ?

En d'autres endroits Bayle déclare inintelligible l'éternité de la matière.

Mais nous avons vu, d'autre part, que si l'on se place au point de vue de l'unité et de l'éternité divine la création et le commencement du monde lui paraissent contraires à la raison. Sans doute on ne saurait dire *pourquói* il y aurait éternellement des atomes en mouvement — mais l'hypothèse théologique n'est pas seulement inintelligible au sens qu'on n'en pourrait rendre raison à priori : elle implique contradiction avec l'expérience[2].

Si Bayle n'ose point mettre en regard les hypothèses atomistique et chrétienne, en revanche il est plus à l'aise à l'égard du système de Spinoza : on a vu que c'est précisément du point de vue de la pluralité des substances qu'il mène son attaque contre le spinozisme. « Spinoza aurait été plus redoutable s'il avait mis toutes ses forces à éclairer une hypothèse qui est fort en vogue parmi les Chinois[3]. » C'est l'hypothèse de la pluralité des âmes.

« J'avoue qu'il est absurde de supposer plusieurs êtres éternels, indépendants les uns des autres, et inégaux en force les uns aux autres ; mais cette supposition n'a pas laissé de paraître vraie à Démocrite à Épicure et à plusieurs autres. Ils admettaient une quantité infinie de petits corps de différente nature, increés, se mouvant d'eux-mêmes, etc. Cette opinion est encore fort commune dans le Levant..... Quoiqu'il en soit de l'absurdité de cette hypothèse, elle n'est point assujettie aux inconvénients épouvan-

1. Article *Épicure, Dictionnaire*, t. II, p. 751 *b*.
2. V. *supra*, p. 279 et suiv.
3. Article *Spinoza, Dictionnaire*, t. V, p. 219. — V. *supra*, p. 261 et suiv.

tables qui abîment celle de Spinoza. Elle donnerait raison de beaucoup de phénomènes, en assignant à chaque chose un principe actif, aux unes plus fort, plus petit aux autres, ou si elles étaient égales en force, il faudrait dire que celles qui emportent la victoire, ont fait une ligue plus nombreuse[1]. »

Cette hypothèse de l'atomisme animé, Bayle ne l'a pas trouvée toute faite et recueillie au cours de ses lectures : il paraît l'avoir formée, par sa méditation propre, à l'aide de matériaux divers. Sans doute on en voit sans peine la parenté et les points d'attache avec les systèmes de Gassendi et de Locke ; avec les théories des physiologistes vitalistes, Sennert, Hoffmann, Stahl, et celles des métaphysiciens qui les suivent, comme Cudworth et Grew ; elle prend place dans l'ensemble des tendances dynamistes qui réagissent contre le mécanisme cartésien, et trouvent leur plus parfaite expression métaphysique dans le beau système leibnizien des monades. Mais en remontant à toutes les sources auxquelles les textes mêmes de Bayle conduisent, je trouve bien les éléments dont il s'est servi pour construire son hypothèse, mais non son hypothèse même qu'il donne d'ailleurs comme un perfectionnement apporté par lui à l'atomisme.

Cette hypothèse n'apparaît pas seulement chez Bayle comme une fantaisie dialectique à laquelle il n'attacherait pas lui-même d'importance : elle représente pour lui la position la meilleure des adversaires de la pensée théologique. Elle lui fournit, comme on le verra aux chapitres suivants, toute une série de solutions aux problèmes de la psychologie et de la cosmologie générale, solutions liées entre elles, et respectivement opposées aux solutions théologiques.

Sans doute Bayle ne prétend pas donner ces solutions comme démontrées, ni affirmer des vérités absolues : mais sa pensée eût été moins originale et moins forte, s'il avait dogmatisé sur ses hypothèses et tenté de démontrer à priori l'atomisme. C'est précisément l'originalité de son point de vue de présenter l'hypothèse atomistique comme une sorte de postulat commode pour l'explication des phénomènes naturels sans d'ailleurs que ce postulat

1. Article *Spinoza*, *Dictionnaire*, t. V, p. 219.

nous donne de lumières sur la nature et l'origine première de l'être : la nature absolue de la matière ne nous est pas intelligible, pas plus dans son rapport à l'étendue figurée que dans son rapport à la pensée ; l'éternité de la matière n'a pas de raison qui la défende ; mais l'avantage de l'hypothèse des atomes animés c'est qu'elle s'accorde aux faits, tandis que les systèmes chrétien et spinoziste y contredisent. — Ce souci unique de l'accord des hypothèses avec les faits, souci qui donne un caractère singulièrement *positif* à la philosophie baylienne, apparaît de plus en plus clairement, à mesure que l'on examine de plus près l'application que Bayle fait de ses principes généraux à des questions particulières.

CHAPITRE II

LES ÊTRES ANIMÉS

De même que Bayle à la métaphysique générale des théologiens substitue l'hypothèse cosmologique de l'atomisme animé, de même, lorsqu'il envisage plus spécialement la question de la nature des êtres animés, de l'âme et de ses rapports avec le corps, il s'attache à dissoudre les prétendues démonstrations de la psychologie rationnelle.

L'immatérialité, l'unité, l'immortalité de l'âme humaine, sa différence essentielle avec ce qu'on appellerait âme dans le reste de la nature, sont des dogmes imposés à la philosophie par la religion.

Ces dogmes, Bayle, en fait la critique, établit qu'ils ne reposent sur aucun fondement certain, qu'ils impliquent des contradictions. Afin de donner toute leur signification aux hypothèses positives de Bayle et surtout aux vues anthropologiques qui, dans ses dernières œuvres, prennent la place de la théorie rationnelle de la nature humaine, il est nécessaire de donner ici un bref exposé de cette critique de la psychologie rationnelle, exposé qui n'avait pas sa place dans l'étude générale de la critique des systèmes théologiques.

La question de l'immatérialité de l'âme se fond dans la question générale du rapport de la pensée et de l'étendue. Quand il s'agit spécialement de l'immatérialité de l'âme humaine, Bayle affecte de se prononcer ouvertement pour la doctrine cartésienne, si claire, si commode, de la distinction substantielle de l'étendue et de la pensée ; c'est le fondement d'une psychologie rationnelle parfaitement orthodoxe. Car l'immatérialité une fois établie, l'unité et l'immortalité sont faciles à conclure.

Mais si l'on s'écarte du principe cartésien, il n'y a plus aucune voie pour démontrer ni l'immatérialité, ni l'unité, ni l'immortalité. Il n'y en a aucune en suivant les principes d'Aristote, qui fait une distinction réelle entre le corps et l'étendue, et admet des âmes matérielles, animales et végétatives : car alors on ne peut plus conclure l'immatérialité de l'âme d'une distinction substantielle entre la pensée et l'étendue ; on ne peut plus distinguer essentiellement l'âme raisonnable de l'âme animale, qui n'a d'autre unité que celle de l'organisme, et qui se dissout en même temps que le corps[1].

C'est en vain que l'on voudrait démontrer l'immortalité en s'appuyant sur une prétendue distinction de nature entre l'entendement et les sens, cette démonstration repose sur une conception arbitraire de la nature de l'esprit[2].

Celui qui a tenté d'établir cette preuve « aurait beaucoup mieux fait de nous donner quelque chose de nouveau sur *la bonne preuve* de l'immortalité de l'âme, je veux dire sur la preuve que l'on tire de ce que toute matière est incapable de sentiment : d'où il s'ensuit que notre âme n'est point matérielle[3] ».

Il aurait d'autant mieux fait que cette bonne preuve ne va pas sans difficulté. Tout d'abord il est difficile de se défendre des impressions que fait en nous l'expérience de l'inconstance de l'âme[4], et même et surtout de la partie raisonnable de l'âme, de ses changements, de ses affaiblissements. « Je ne vous parlerai pas de l'impression, quelquefois involontaire, que fait sur l'esprit l'autorité de plusieurs savants qui ont soutenu dans le christianisme que les preuves que la raison peut donner de l'immatérialité de l'âme humaine ne sont nullement convaincantes. L'expérience que chacun fait de l'empire de son corps sur son âme, combien la raison est faible dans l'enfance, dans la vieillesse, dans les maladies du corps, dans le sommeil même d'un homme qui se porte bien ; cette expérience, dis-je, fait des impressions

1. V. article *Charron, Dictionnaire*, t. II, p. 428 *b*. — Cf. *Continuation des Pensées diverses*, O., t. III, p. 287 *b*, 288 *a*.
2. *Réponses aux questions d'un provincial*, chap. XXIV, O., t. III, p. 542 et suiv.
3. *Ibid.*, p. 544 *a*.
4. *Ibid.*, p. 543 *b*.

malgré qu'on en ait. Qui ne serait étonné de voir qu'un simple assoupissement des sens peut faire, du plus sage de tous les hommes, le jouet de cent chimères plus extravagantes que les folies de ceux qui sont enfermés dans les petites maisons...[1]. »

Il y a une difficulté plus grave à concilier l'immatérialité de l'âme avec sa situation dans un corps organisé : comment assigner un *lieu* à un être immatériel ? Mais si l'on dit que les esprits créés ne sont en aucun lieu, cette assertion ne donne nulle prise à nos conceptions. Telle est cette difficulté qu'elle « a contraint d'habiles gens à soutenir que ce qui constitue la substance d'un esprit et la substance d'un corps nous est entièrement inconnu, et qu'ainsi nous ne saurions concevoir les rapports de l'une de ces substances à l'autre, ni comment elles s'unissent. M. Locke, l'un des plus profonds métaphysiciens de ces derniers temps ne voyait pas que nous connussions la nature des substances. Il avouait que l'étendue impénétrable, la divisibilité, la mobilité étaient des propriétés de la matière ou de la substance corporelle, mais non pas l'essence ou l'attribut constitutif de la substance de la matière[2] ». Dès lors, la substance de la matière nous étant inconnue, nous ne pouvons pas soutenir qu'elle soit incapable de penser. « En un mot cette doctrine de M. Locke nous mène tout droit à n'admettre qu'une espèce de substance, qui par l'un de ses attributs s'alliera à l'étendue, et par l'autre avec la pensée ; ce qui, étant une fois posé, on ne pourra plus conclure que si une substance pense elle est immatérielle[3]. » Sans doute Bayle fait à la doctrine de Locke le reproche de nous jeter dans les ténèbres, de nous ramener à l'ancien chaos des scholastiques. Il s'exclame : « Combien serait-il plus avantageux à la religion de s'en tenir au principe des cartésiens, que l'étendue et la matière ne sont qu'une seule et même substance ! »

Sans doute, mais les difficultés qui ont conduit Locke à admettre la matière pensante n'en subsistent pas moins. Et il y en a d'autres encore qui ne sont pas moins embarrassantes. Aussi les libertins ont-ils beau jeu si on ne leur allègue que des raisons

1. *Réponses aux questions d'un provincial*, 3e partie, chap. XV, p. 941 *b*.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 942 *a*.

philosophiques pour soutenir la doctrine orthodoxe de l'âme : « Les libertins savants se soucient peu qu'un théologien avoue que les preuves philosophiques de l'immortalité de l'âme ne sont point fortes. Ils n'ignorent point qu'une telle confession n'avance point leurs affaires, pendant que les preuves tirées de l'Écriture sont aussi démonstratives qu'elles le sont. Ils savent bien que les hypothèses d'Aristote sur la mortalité et la matérialité de l'âme des bêtes, et sur la distinction réelle entre le corps et l'étendue, énervent toutes les raisons naturelles de la spiritualité de notre âme. Qu'on l'avoue ou qu'on ne l'avoue pas, ils supposent que la chose n'en est pas moins claire. Encore aujourd'hui ils s'opiniâtrent dans leurs préjugés, parce qu'ils voient que les fortes preuves que la nouvelle philosophie a données de l'immortalité de l'âme conduisent à l'un ou à l'autre de ces deux abîmes, ou que l'âme des bêtes est immortelle, ou que les bêtes sont des automates[1]. »

L'immortalité des bêtes choquerait les esprits religieux : il faut l'admettre cependant si l'on admet que les bêtes ont une âme analogue à la nôtre. Si l'on prétend leur accorder seulement « une âme matérielle qui périt avec le corps ; une âme dis-je dont les sensations et les désirs sont la cause des actions qu'on leur voit faire[2] », alors l'analogie entraîne la mortalité de l'âme humaine.

Sans doute le système cartésien nous offre une échappatoire en opposant à la spiritualité de l'âme humaine l'automatisme des bêtes. L'automatisme est inappréciable pour ses excellentes conséquences religieuses, non seulement il est la condition nécessaire de la démonstration de l'immortalité, mais encore il est la condition nécessaire des meilleures preuves philosophiques du péché originel : « Toutes les preuves du péché originel empruntées de la maladie et de la mort, à quoi les petits enfants sont

1. Article *Charron, Dictionnaire*, t. II, p. 428 *b*.
2. Article *Rorarius, Dictionnaire*, t. IV, p. 910 *b*.
« On ne peut songer sans horreur aux suites de cette doctrine, l'âme de l'homme et l'âme des bêtes ne diffèrent point substantiellement, elles sont de même espèce, l'une acquiert plus de lumière que l'autre, mais ce ne sont que des avantages accidentels, et dépendants d'une institution arbitraire. Il s'ensuit de là que si leurs âmes sont matérielles et mortelles, les âmes des hommes le sont aussi, et que si l'âme de l'homme est une substance spirituelle et immortelle, l'âme des bêtes l'est aussi. »

assujettis, tombent par terre dès que vous supposerez que les bêtes sentent : elles sont assujetties à la douleur et à la mort, elles n'ont pourtant jamais péché[1] » ; ainsi l'automatisme a un lien étroit à l'apologie de la Providence : si les bêtes ont des âmes sensibles, Dieu est inconstant, qui les anéantit, cruel, qui les fait souffrir.

Malheureusement l'automatisme est en butte à de grands inconvénients dès qu'on se place au point de vue de l'observation des faits : comment admettre que l'analogie extérieure si frappante de la sensibilité humaine et de la sensibilité animale corresponde à une différence aussi absolue que celle de la spiritualité à l'automatisme ? Rien dans les faits n'autorise une si étrange conclusion ; si le cartésien refuse aux bêtes la pensée qu'il éprouve en lui-même, il faudra logiquement qu'il la refuse à tous les êtres hors de lui, aux hommes aussi bien qu'aux bêtes. Supposition ridicule et révoltante, qu'il est impossible de soutenir[2].

En résumé, les principes de la philosophie de l'École mènent tout droit, si on les développe conséquemment, à nier la spiritualité, l'unité, l'immortalité de l'âme ; les principes de la philosophie cartésienne fournissent au contraire une démonstration de la doctrine orthodoxe ; mais ils impliquent de graves difficultés, et conduisent à des conséquences qui contredisent l'expérience et choquent le bon sens.

Les trois hypothèses métaphysiques qui constituent l'essentiel de la psychologie rationnelle sont ainsi dépouillées de toute certitude démonstrative et pieusement revêtues de l'autorité des articles de foi. Philosophiquement Bayle garde sa préférence à l'hypothèse obscure qui suppose par delà les phénomènes de l'étendue et de la pensée un substrat commun à ces deux ordres de phénomènes, substrat dont la nature nous reste parfaitement

1. Article *Rorarius*, p. 906 *a*.

2. *Ibid.*, p. 912 *b*. « Le cartésien n'a pas plutôt renversé, ruiné, anéanti l'opinion des scholastiques sur l'âme des bêtes, qu'il éprouve qu'on peut le battre par ses propres armes, et lui montrer qu'il prouve trop, et que s'il raisonne conséquemment il renonce à des opinions, qu'il ne pourrait abandonner sans s'exposer au ridicule, et sans admettre des absurdités qui sautent aux yeux ; car où est l'homme qui oserait dire qu'il n'y a que lui qui pense et que tous les autres sont des machines ? »

inconnue. Ce qui l'intéresse, dans l'âme humaine, ce sont les faits observables dans l'expérience interne et dans l'étude objective des hommes et des événements ; les faits d'où l'on dégage les lois de la nature humaine et sociale. Toute affirmation qui dépasse l'observation des faits lui paraît sujette au doute et suspecte d'attaches théologiques. C'est ainsi que nous l'avons vu débrouiller le fondement tout religieux de la doctrine du franc arbitre : il conclut au déterminisme en se fondant simplement sur l'expérience interne des causes immédiates des actes volontaires et sur la comparaison objective de la psychologie humaine et de la psychologie animale[1].

La même méthode de pensée apparaît curieusement dans la controverse très courtoise qu'il eut avec Leibniz sur le sujet du développement de l'âme et du système de l'harmonie préétablie. Ces points de doctrine lui paraissent fort beaux, mais difficiles à admettre.

L'expérience nous montre notre âme en contact et en rapport réciproque avec les êtres. Or Leibniz soutient[2] que le développement de l'âme est purement spontané, interne. S'il en était ainsi, dit Bayle, comment expliquer l'enchaînement des sensations opposées qui se succèdent au hasard des impressions venues de dehors, de telle sorte qu'une peine succède à un plaisir, etc.[3] ? Leibniz lui répond par son système de l'harmonie préétablie des changements de l'âme avec tous les changements du corps. Mais c'est ici que Bayle entrevoit l'intérêt théologique qu'il avait sans doute pressenti en poussant sa difficulté première : alors, réplique-t-it, on retombe dans un système aualogue à celui des causes occasionnelles[4], sauf qu'on ne comprend pas comment le déve-

1. V. *supra*, p. 297 et suiv.
2. Dans le *Journal des savants* du 27 juin 1695.
3. Article *Rorarius*, *Dictionnaire*, t. IV, Rem. H, p. 914 *b*.
4. Leibniz explique (*Histoire des ouvrages des savants*, juillet 1698) que *la loi du changement de la substance de l'animal le porte de la joie à la douleur, dans le moment qu'il se fait une solution de continu dans son corps, parce que la loi de la substance indivisible de cet animal est de représenter ce qui se fait dans son corps de la manière que nous l'expérimentons, et même de représenter en quelque façon et par rapport à ce corps tout ce qui se fait dans le monde.*

Là-dessus, Bayle objecte (Article *Rorarius*, Rem. L, n° VIII) : 1° que l'âme n'a pas en *elle-même* l'instrument indispensable pour accomplir *d'elle-même* sa

loppement de l'âme peut réellement appartenir à la spontanéité de l'âme : harmonie préétablie, cela veut dire intervention de Dieu ; dès lors à quoi bon parler de spontanéité ?

Qu'il s'agisse de l'âme ou qu'il s'agisse de l'origine du monde, Bayle manifeste avec une remarquable constance l'unique préoccupation de séparer, comme on vanne le blé, le théologique de l'expérimental, de déceler la part d'illusion des systèmes, pour n'en garder que des hypothèses plus ou moins probables selon l'étendue de leur concordance avec les données de notre expérience.

Aux vues de Bayle sur la nature de l'âme il convient de rattacher un ensemble de vues fort curieuses, qui, si elles n'ont pas, au point de vue doctrinal, une importance très grande, contribueront utilement à dégager l'originalité propre de la manière dont Bayle envisage les problèmes philosophiques : c'est la doctrine des intelligences moyennes, véritable substitut hypothétique donné par Bayle à la doctrine classique de la Providence.

Bossuet, préoccupé de la notion chrétienne de la Providence, trouve une direction providentielle dans l'histoire du monde. Bayle, historien sans préjugés y croit apercevoir des phénomènes bien contraires et fort embarrassants. C'est dans l'article *Lucrèce* qu'il développe cette pensée. L'expérience contraint Lucrèce « de reconnaître dans le cours des événements une affectation particulière de renverser les dignités éminentes qui paraissent parmi les hommes. Il n'est presque pas possible de méconnaître cette

loi : soit la connaissance de toutes les modifications à produire (l'expérience nous montre qu'elle ne les a pas) soit une multitude d'instruments particuliers, causes nécessaires de chaque modification (ce qui n'est pas possible dans un être simple et indivisible.

Toutefois il clôt la discussion en exprimant l'espoir que le développement de la théorie des perceptions confuses (toutes les perceptions passées et futures de l'âme présentes en elle à la fois) fournira à Leibniz le moyen d'aplanir le difficultés.

En somme, dans cette discussion, Bayle réclame une explication de la loi du développement des pensées, conforme à notre expérience ; si la théorie des petites perceptions lui paraît susceptible de conduire à une telle explication, c'est sans doute que cette théorie, en dépit de l'affirmation contraire de son auteur, tend à rétablir une multiplicité réelle dans la pensée : l'âme, siège de perceptions dont elle ne s'aperçoit pas, ressemble assez à un agrégat d'atomes animés, ayant entre eux une communication réelle.

affectation quand on étudie attentivement l'histoire, ou seulement ce qui se passe dans les faits de sa connaissance[1] ».

Cette affectation est très malaisée à expliquer dans tous les systèmes de philosophie : « Car il faut demeurer d'accord que les phénomènes de l'histoire humaine ne jettent pas les philosophes dans de moindre embarras que les phénomènes de l'histoire naturelle[2]. »

La philosophie orthodoxe, admettant un seul Dieu infiniment bon, créateur de toutes choses, n'en peut rendre compte, bien que la révélation dénoue la question en nous assurant que l'action de la Providence, en dépit de toutes les apparences, est ce qu'elle doit être.

Au contraire de la philosophie orthodoxe, l'hypothèse païenne des dieux jaloux offre une solution.

Mais, « de tous les systèmes de philosophie il n'en est point qui succombe sans réponse, autant que celui d'Épicure, aux difficultés dont je parle[3] ». En effet, comment expliquer dans un système qui prend pour premiers principes la matière et le hasard, les marques de malveillance providentielle visibles dans l'histoire du monde ?

Cependant Épicure eût pu très facilement concilier avec son système l'existence de ce qu'on nommait fortune, némésis, bons génies, mauvais génies : c'est-à-dire au fond réunir à l'atomisme les avantages du naturalisme panthéiste des païens. Le moyen eût été de considérer l'atome comme doué d'âme — c'est-à-dire de rectifier le système tel que Bayle se l'accommode pour son usage personnel. — Dès lors, tout étant animé, il serait possible « qu'il y eût des êtres dans l'air ou ailleurs qui nous connaissent, qui nous font tantôt du mal, tantôt du bien, ou dont les uns ne sont enclins qu'à nous protéger. Les épicuriens, dis-je, sont très ridicules de nier cela sous prétexte que nous ne voyons pas de tels êtres. Ils n'ont aucune bonne raison pour nier les sortilèges, la magie, les larves, les spectres, les démons, les farfadets, les lutins et autres choses de cette nature. Il est plus permis de nier cela à

1. Article *Lucrèce, Dictionnaire*, t. III, p. 820 *b*.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 821 *a*.

ceux qui croyent que l'âme de l'homme est distincte de la matière ; et néanmoins, par je ne sais quel travers d'esprit, ceux qui tiennent que l'âme de l'homme est corporelle sont les premiers à nier l'existence des démons[1] ».

Si étrange qu'elle paraisse, Bayle tient à cette idée : aux articles *Spinoza, Hobbes*, comme dans l'article *Lucrèce*, il insiste sur l'accord logique de la doctrine de ces philosophes avec l'hypothèse de l'existence des esprits. — En plusieurs articles du *Dictionnaire* il rapporte et critique des témoignages historiques d'apparitions d'esprits[2].

L'hypothèse de l'existence des génies et des démons, la foi aux intelligences moyennes est d'une aussi grande étendue que la croyance d'un Dieu : à cette hypothèse appartient le paganisme naturaliste des génies, naïades, hamadryades, etc[3]... ; la doctrine platonicienne et néoplatonicienne des esprits familiers, tout à fait identique au dogme catholique de l'ange gardien[4] ; elle fut la secrète attraction des gnostiques[5] ; les formes substantielles des péripatéticiens y conduisent. Le système des anticréateurs, des spinozistes y entraîne nécessairement ; — bien plus, les cartésiens les plus pénétrants y viennent : « Je souhaite qu'on remarque que celui d'entre eux qui a le plus fait valoir les volontés simples et générales de Dieu (l'auteur de la Recherche de la vérité) insinue très clairement en divers endroits de ses livres, qu'il y a un très grand nombre de causes occasionnelles que nous ne connaissons pas. Or ces causes occasionnelles ne sont autre chose que les volontés et les désirs de certaines intelligences. Il en faut admettre partout où les lois de la communication du mouvement ne sont pas capables de produire certains effets[6]. » Il y a, selon Bayle, une affinité curieuse du système de Malebranche et de celui des platoniciens[7].

L'hypothèse des intelligences moyennes est, sinon indispen-

1. Article *Lucrèce*, p. 821 *b*.
2. V. article *Alexander ab Alexandro, Dictionnaire*, t. I, p. 233. — *Cléonice*, t. II, p. 491 *ab*, 492 *ab*. — *Ponce*, t. II, p. 740 *b*. — *Bonfadius*, t. II, p. 54 *b*.
3. Article *Caïnites, Dictionnaire*, t. II, p. 229 *ab*.
4. Article *Plotin, Dictionnaire*, t. IV, p. 705 *b*.
5. Article *Caïnites, Dictionnaire*, t. II, p. 229 *ab*.
6. Article *Caïnites, Dictionnaire*, t. II, p. 229 *b*.
7. Article *Plotin, Dictionnaire*, t. IV, p. 705 *b*.

sable, au moins extrêmement utile pour rendre compte de bien des phénomènes singuliers.

Tel est celui que nous manifestent les anciennes épreuves du fer chaud, où paraissent se produire des dérogations aux lois générales de la communication du mouvement [1]. Tels les songes qui contiennent sans doute beaucoup moins de mystère que le peuple ne le croit, mais un peu plus que ne le croient les esprits forts : « Les histoires de tous les temps et de tous les lieux rapportent et à l'égard des songes, et à l'égard de la magie tant de faits surprenants, que ceux qui s'obstinent à tout nier se rendent suspects, ou de peu de sincérité ou d'un défaut de lumière qui ne leur permet pas de bien discerner la force des preuves [2]. »

Mais là où le système des intelligences moyennes, ou, pour s'exprimer à la cartésienne, des causes occasionnelles inconnues a son application la plus étendue et la plus nécessaire, c'est dans la production de phénomènes aussi communs que mystérieux : la production des corps organisés.

Si les philosophes platoniciens avaient considéré la difficulté de comprendre la formation du corps humain, ils n'auraient pas répugné à accepter les hypothèses païennes des génies ou démons tutélaires : « On aurait, je pense, persuadé facilement cet article aux platoniciens, si on leur avait vivement représenté que la formation du corps humain demande la direction d'une intelligence très habile... Si cette hypothèse n'est pas absolument nécessaire pour donner raison d'une infinité de phénomènes historiques (qu'il me soit permis d'appeler ainsi les événements humains), elle est pour le moins la plus commode et la plus compréhensible [3]. »

1. Article *Emma*, *Dictionnaire*, t. II, p. 728 *b*.

2. Article *Majus*, *Dictionnaire*, t. IV, p. 70 *b*. — Cf. article *Maldonnat*. *Dictionnaire*, t. IV, p. 76.

3. Article *Caïnites*, *Dictionnaire*, t. II, p. 229 *ab*.

Remarquez que l'hypothèse des génies n'a pour Bayle aucun caractère de *surnaturel*. Il s'agit simplement d'une espèce de vivants que nous ne voyons pas, dont nous inférons l'existence; cette hypothèse est substituée aux hypothèses religieuses, pour expliquer des faits que Bayle juge réclamer une explication autre que l'ordinaire causalité mécanique.

L'apparition de l'âme d'un mort qui avait promis de donner de ses nouvelles n'est pas une bonne preuve de l'immortalité de l'âme ; car d'autres hypothèses peuvent rendre raison de ce phénomène : il pourrait y avoir des génies « qui connaissent ce que nous faisons et qui peuvent agir sur nos organes » et

Nous avons déjà rencontré cette question de la formation des organismes dans la discussion de la théorie des formes plastiques de Cudworth, laquelle, au sens de Bayle, ôte une preuve de l'existence de Dieu. Bayle, dans cette discussion, se bornait à établir que la théorie de Cudworth nous ramène logiquement au système de la pensée antique, qui ne conduit par aucune voie à l'existence de l'être infiniment parfait. — Mais la philosophie nouvelle fournit-elle une solution suffisante à la question posée par les faits ? Le mécanisme cartésien réussit-il à expliquer suffisamment la formation des organismes ? Dans l'article Caïnites, Bayle répond nettement : non. « Lois du mouvement, figure, repos, situation des particules, cela est bon pendant qu'on n'a pas encore quarante ans : après quoi vous voyez les plus excellents cartésiens vous avouer confidemment qu'ils commmencent à douter de la suffisance de ces principes. Ils entendent alors comme il faut leurs catégories. Il est vrai, disent-ils, cela suffit pour faire qu'un arbre, et une horloge soient ce qu'elles sont ; mais comme le seul mouvement avec les lois générales n'a point fait ni pu faire, que les pièces d'une horloge acquièrent la situation qu'elles ont, ne croyez pas que les parties d'un arbre aient acquis par les seules lois du mouvement leur situation et leur figure. Encore un coup, cela va loin, et nous conduit à un génie qui préside à la fabrique des machines animées. Mais les minéraux, mais les météores, sont-ils bien aisés à faire ? N'y a-t-il point beaucoup d'artifices dans leur construction ? Plus que l'on ne pense. Les scholastiques, au lieu de génie ou d'intelligence, se servent des mots forme substantielle, vertu plastique, etc..., mais les mots n'y font rien [1]. »

s'amuser à nous tromper. Ces génies ne sont pas nécessairement immortels : il suffit qu'ils puissent perpétuer leur espèce comme nous la nôtre. « L'infinité de la nature peut contenir mille manières de propagation qui ne nous sont pas connues » (Article *Bonfadius*, t. II, 54 *b*).

1. Article *Caïnites, Dictionnaire*, t. II, p. 231 *b*.

La question du développement du fœtus a fort retenu l'attention de Bayle. Dans les *Nouvelles de la République des lettres*, il a donné de décembre 1684 à octobre 1685 une série d'articles sur le livre de l'*Histoire du Fœtus* de Drelincourt, articles où il résume et commente l'étude fort poussée de cet auteur sur la physiologie de la fécondation. — Ces divers passages ont été recueillis et publiés en 1688 par du Rondel sous le titre : « *L'histoire du Fœtus humain, recueillie des Extraits de M. Bayle.* » — J'y relève notamment, dans l'extrait 6e (p. 66

Sennert, médecin allemand de la fin du XVI[e] siècle, croyait que la semence de tous les êtres vivants est animée, et que l'âme organise elle même la matière du corps, hypothèse qui a donné lieu à celle de Leibniz, que l'être organisé est préformé dans la semence : c'est un animal qui se développe[1]. Cependant Bayle déclare ne pas comprendre comment cet organisme embryonnaire se peut développer harmonieusement par les seuls lois du mouvement. D'autre part, recourir à Dieu, comme cause immédiate, ce n'est pas philosopher. Reste à supposer une cause seconde, créée, intelligente, et Bayle incline à attribuer cette causalité non à l'âme elle-même, mais à un autre esprit. Il faudrait donc, avec Sennert, supposer de pareilles causalités pour la production de tous les corps, animés ou non, de la nature : « Cela paraît absurde; mais quand on songe : 1° qu'en bonne philosophie il faut assigner une autre cause des phénomènes que la volonté de Dieu ; 2° que la terre ni les qualités élémentaires des fossiles, ni leurs formes substantielles, ne paraissent point capables d'aucun effet qui demande un tel ou tel arrangement des parties, un choix, un discernement de ce qui est propre, quand, dis-je, on songe à cela, et que d'ailleurs on ne saurait concevoir que les lois du mouvement puissent ranger les particules de la matière précisément comme elles le doivent être pour faire de l'or, un diamant, une émeraude, etc., ni choisir celles qui sont propres, on trouve de la vraisemblance dans cette opinion de Sennert[2]. »

Ainsi, par deux voies très différentes, par l'étude des événements de l'histoire et par l'observation des phénomènes les plus

et 67) l'idée que Bayle se forme de l'acte de la conception, de la première formation de l'embryon : l'œuf féminin n'est qu'un milieu nutritif dans lequel les atomes de semence mâle entrent de toutes parts, fort impétueusement, mais sans confusion : « Car ils se placent chacun dans le poste que le doigt de Dieu, qui paraît ici d'une façon singulière, lui a marqué, et selon la diversité de leurs figures, ils y forment la première ébauche d'un tel ou d'un tel organe » (p. 67).

Dans un tel état de l'embryologie, comment ne pas recourir à l'explication par l'intervention d'une cause intelligente ? — Bayle essaye l'hypothèse la plus empirique, en substituant à l'action providentielle de l'Être parfait et immatériel, l'action physique sur l'organisme humain d'un être matériel analogue à l'homme.

1. Article *Sennert*. Rem. C, *Dictionnaire*, t. V, p. 113 *ab*.

2. Article *Sennert*, p. 116 *b*.

communs de la nature nous sommes ramenés à une hypothèse dont Bayle a tenu à établir l'accord avec le système des atomes animés.

Force nous est donc de faire rentrer cette hypothèse dans le système général d'hypothèses en accord avec les faits qui est pour Bayle le véritable substitut de la métaphysique à priori. « C'est un grand égarement, je l'avoue, tout comme l'athéisme ; mais il se présente par plusieurs bouts et il est très facile d'y tomber[1]. » Il faut même y tomber, si l'on suit la raison, privée du secours de l'Écriture.

Détachée de l'ensemble de l'œuvre, cette théorie de l'activité des « intelligences moyennes », cette reviviscence du naturisme païen, paraît assurément des plus étranges ; les passages que nous avons cités sont de ceux qui inclineraient à penser que Bayle traite les questions de philosophie en dilettante, en ironiste, en ennemi de la raison se plaisant à l'obscurcir de nuées fantastiques. — Il n'en est rien. Sans prétendre justifier le fond de la doctrine, je crois facile d'apercevoir que l'hypothèse des génies est conforme aux principes originaux de la pensée de son auteur : elle témoigne à la fois de la volonté de Bayle de s'attacher exclusivement à l'investigation des faits, de la netteté avec laquelle il conçoit la méthode d'observation historique des faits humains, de la hardiesse avec laquelle il l'applique, et de l'insuffisance de son information[2], dont sans aucun doute il avait conscience.

Aussi bien ne s'attache-t-il pas à son hypothèse avec un entêtement dogmatique ; il n'eût pas demandé mieux qu'on lui en fournit une autre plus vraisemblable ; mais il tient à la produire pour l'affirmer égale, et même supérieure à la prétendue explication théologique ; elle figure dans ses écrits comme un exemple de solution hypothétique, critique et positive donnée à des questions complexes non susceptibles de solution scientifique, questions où triomphait d'ordinaire le système théologique.

1. Article *Sennert, Dictionnaire*, t. V, p. 116 *b*.
2. V. la note 1 de la p. 374.

CHAPITRE III

LA NATURE HUMAINE. — DOCTRINES MORALES.

Le centre des préoccupations de Bayle, où convergent toutes ses études critiques sur la religion et la philosophie, c'est toujours la nature et la condition de l'homme, envisagées d'un point de vue positif et pratique.

Les doctrines philosophiques et religieuses, contenues dans le *Dictionnaire* et les derniers ouvrages ont pour couronnement naturel une véritable anthropologie morale, qui présente un développement logique des doctrines morales de la phase précédente, marquant à l'égard de celles-ci un progrès d'évolution exactement parallèle à celui des doctrines philosophiques et religieuses.

Pour reconnaître, en dépit des contradictions apparentes, la continuité réelle de l'évolution des idées morales de Bayle, il suffira de se rappeler son volontaire changement de stratégie : il a renoncé à provoquer dans la religion une évolution morale aussi bien qu'une évolution dogmatique ; son objectif est maintenant d'opposer crûment à la morale religieuse une morale naturelle qui l'exclut, tout en gardant les réserves de conclusion que la prudence exige.

La doctrine de la raison morale tient dans les derniers ouvrages proportionnellement moins de place que dans ceux de la première période. L'étude de la nature passionnelle de l'homme est au premier plan.

Le fond de la nature de l'homme — maintenant comme avant — c'est la passion, le plus souvent opposée à la conscience morale, et bien souvent à l'intérêt même de l'individu. Tout le dé-

sordre moral de la vie humaine vient de la nature, comme d'une source corrompue : « On n'est honnête homme et bien éclairé qu'autant qu'on a pu guérir les maladies naturelles de l'âme, et leurs suites[1]... » « Tout le bien moral qui se voit parmi les hommes vient de la peine qu'on a prise d'arracher les mauvaises herbes naturelles, et d'en semer d'autres ; c'est un fruit de culture[2]. » — « La vie humaine n'est pas autre chose qu'un combat continuel des passions avec la conscience, dans lequel celle-ci est presque toujours vaincue. Ce qu'il y a de plus étrange, et de plus bizarre dans ce combat, est que la victoire se déclare très souvent pour le parti qui choque tout à la fois les idées qu'on a de l'honnête, et la connaissance que l'on a de son intérêt temporel[3]. »

Cette idée de la nature passionnelle[4] est exactement celle du pessimisme chrétien auquel correspondent les doctrines si laborieuses de la grâce. Bayle, à travers les expressions théologiques, sait apercevoir et utiliser l'important travail de réflexion morale accompli par le christianisme ; écartant les fictions, il garde le positif et va plus avant dans le sens de la nature.

Au mal qui est au fond de l'homme il faut un remède. Quel est-il ?

Il ne faut pas le chercher dans la possession d'une vérité spéculative, d'un principe théorique dont on admettrait la justesse[5] : « Le vrai principe de nos mœurs est si peu dans les jugements spéculatifs que nous formons sur la nature des choses, qu'il n'est rien de plus ordinaire que des chrétiens orthodoxes qui vivent mal, et que des libertins d'esprit qui vivent bien[6]. » Le *Dictionnaire*, la *Continuation des Pensées diverses*, la *Réponse aux questions d'un provincial*, contiennent de très amples expressions[7] de cette doctrine de l'indépendance des mœurs à l'égard

1. *Continuation des Pensées diverses*, chap. XXIII, O., t. III, p. 220 *b*.
2. *Ibid.*, chap. XXIV, p. 220 *b*, 221 *a*.
3. Article *Hélène*, *Dictionnaire*, t. III, p. 263 *b*.
4. V. *supra*, p. 101 et suiv.
5. V. *supra*, p. 50 et suiv. et p. 102.
6. Article *Arcésilas*, *Dictionnaire*, t. I, p. 420 *b*.
7. V. notamment : *Dictionnaire*, article *Averroës*, t. I, p. 366 *a*. *Carnéade*, t. II. *Épicure*, t. II, p. 743.

des croyances spéculatives, dogmes métaphysiques ou religieux, doctrine qui tient une si grande place dans l'économie générale des doctrines de Bayle, et dont nous avons vu déjà l'expression dans ses écrits antérieurs[1]. Dans la « *Continuation* » est reprise, avec plus de méthode, la démonstration de cette doctrine par le *fait* de la vertu des philosophes athées : c'est d'abord Épicure[2] dont les maximes de morale sont irréprochables, d'autres anciens, Diagoras, Pline, Panétius. « Mais pour vous donner un exemple non seulement plus moderne, mais plus éclatant, je n'ai qu'à vous prier de jeter les yeux sur la morale de Spinoza. Vous y trouverez tout ensemble l'athéisme le plus formel qui ait jamais été enseigné, et un grand nombre de bonnes maximes sur les devoirs de l'honnête homme[3]. » Les civilisations les plus étrangères à la nôtre ne fournissent pas de moins éclatants témoignages : « Je ne vous dirai pas que Confucius qui a laissé d'excellents préceptes de morale était athée. Ceux qui l'affirment trouvent des contredisants ; je passe donc à des faits non contestés[4]. » Ces faits, empruntés aux « *Nouveaux mémoires de la Chine* » de Lecomte sont relatifs à la doctrine de Fo, ou Foë, adoré en Chine comme une idole, doctrine dont Bayle a parlé dans le *Dictionnaire* à l'article *Spinoza*[5]. Fo a laissé, disent les bonzes, cinq commandements : ne pas tuer ; ne pas prendre le bien d'autrui ; ne pas s'abandonner à l'impureté ; ne pas mentir ; ne pas boire du vin. Or, ce législateur moral, au moment de mourir, révéla à ses disciples sa doctrine secrète, qui était que tout est sorti du néant et y doit rentrer. Il se forma en conséquence une secte de bonzes athées fondée sur les dernières paroles de leur maître. — Les philosophes chinois ont une physique athée, mais leur morale est beaucoup meilleure : ils enseignent à détruire ou

1. V. *supra*, p. 50 et suiv. et p. 102.
2. *Continuation des Pensées diverses*, chap. CXLIV, p. 395 et suiv. « Il nous reste des fragments des ouvrages d'Épicure. Lisez-les donc dans Diogène Laërce, et pour une plus ample instruction parcourez ce que Gassendi a rassemblé touchant les mœurs de ce philosophe, vous verrez qu'il n'y avait rien de plus sensé que ses raisons de morale et qu'il avait des maximes qui méritent notre admiration. »
3. *Ibid.*, p. 397 *a*.
4. *Ibid.*, p. 397 *b*.
5. Article *Spinoza*, Rem. B, *Dictionnaire*, t. V. p. 203 *b*.

modérer les passions, pour établir en soi la sainteté, c'est-à-dire la conformité des pensées, des paroles et des actions avec la droite raison.

Remarquez ceci, que dans ce livre, où Bayle a tenu à préciser, autant qu'il lui était permis, sa pensée, il n'est plus tant question des *mœurs* des philosophes, que de leurs *doctrines pratiques*. La *morale* elle-même est donc indépendante des spéculations théologiques ; elle peut être pure, quoique liée à un système athée. Quant à l'indépendance des mœurs, à l'égard des principes, Bayle s'attache surtout à la manifester, non dans les philosophes, mais dans les peuples. Il établit qu'il y a des peuples athées, et que chez ces peuples la moralité n'est pas inférieure à celle que manifestent les peuples religieux.

« On serait fort déraisonnable si l'on m'objectait que je ne cite que des athées d'étude, qui ont pu trouver dans des livres orthodoxes des notions du bien honnête... Je puis citer des athées qui n'ont jamais étudié et qui mènent une vie presque sauvage. » Et Bayle rapporte les observations du voyageur Dapper, dans sa *Description de l'Afrique*. Les Cafres, plongés dans la dernière ignorance, n'agissent pas sans raison : « ... Ils savent le droit des gens et de la nature. J'ose même dire que leur amour mutuel, leur fidélité et leur désintéressement doit couvrir les chrétiens de confusion : ils n'ont presque rien de propre, et quand l'un a quelque chose, il en fait part à l'autre libéralement et sans le reprocher... On remarque même qu'ils se piquent d'honneur[1]. »

On ne s'attarde pas en vain à étaler ces preuves de fait que Bayle apporte pour l'établissement d'un point de la connaissance morale de l'homme ; elles manifestent une utilisation consciente et judicieuse de la méthode d'observation aux questions de morale. Pareille utilisation est déjà visible chez Locke qui, dans l'*Essai sur l'Entendement humain*, en appelle, pour savoir s'il y a quelque principe de morale dont tous les hommes conviennent, « à ceux qui ont quelque connaissance de l'histoire du genre humain[2] » et, pour établir qu'il n'y a point de tels principes,

1. Article *Spinoza*, p. 398 *a*.
2. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, chap. II, § 2.

a recours aux témoignages des voyageurs sur les coutumes monstrueuses de plusieurs peuples sauvages. Cependant, tandis que Locke se sert incidemment de ces observations morales pour établir le point capital de sa théorie de la connaissance, — qu'il n'y a pas d'idées innées —, Bayle les emploie directement à sa critique de la morale théologique et à l'établissement de ses propres doctrines de morale[1]. Je ne pense pas qu'avant lui, ni longtemps après lui, on ait eu une idée aussi claire de l'apport que peut fournir à la morale une connaissance positive des mœurs.

Dans la *Réponse aux questions d'un provincial*[2] il présente une nouvelle expérience : « Voici un nouveau phénomène très considérable. » Ce *phénomène,* c'est la découverte d'un archipel océanien (les îles de la Micronésie occidentale), dont les habitants, au rapport des missionnaires, « n'ont aucune connaissance ni des faux dieux, ni du vrai Dieu, et par conséquent... vivent, de temps immémorial, dans l'athéisme spéculatif, quoique leurs mœurs soient très éloignées de l'athéisme pratique ». La douceur de ces insulaires est remarquable ; c'est un proverbe parmi eux qu'un homme n'en tue jamais un autre et ils ignorent ce que c'est que des guerres sanglantes ; ils sont sobres et polis ; la chasteté est en honneur chez leurs femmes. — Il est juste d'admirer combien ces documents sur la mentalité des peuples primitifs, si rares à l'époque, ont trouvé en Bayle un observateur attentif et un pénétrant interprète.

Par ces preuves de fait, voici un point acquis, dans l'étude positive de l'homme moral, c'est qu'il peut y avoir, hors des principes de l'orthodoxie théologique et religieuse, hors de toute théologie, de bonnes mœurs et des morales pures.

Bayle ne s'en tient pas, comme il avait fait dans les *Pensées*

1. Il convient d'ailleurs de signaler l'opposition des conclusions que les deux philosophes tirent de leurs observations respectives : Locke est frappé de la divergence des règles de morale et reconnaîtrait volontiers l'accord général sur la question de la croyance en Dieu ; Bayle insiste sur l'irréalité de cet accord et sur la reconnaissance unanime des règles morales essentielles, au moins chez tous les peuples civilisés.

2. *Réponse aux questions d'un provincial,* IIIe partie, O., t. III, chap. XIII, p. 929.

diverses, à cette constatation de fait qu'il *peut* y avoir de bonnes mœurs et des morales pures hors de toute croyance religieuse. Il cherche maintenant les sources véritables des mœurs et, dans ce dessein, examine en détail si la religion est l'une au moins de ces sources.

Il a bien soin, d'ailleurs, de mettre hors du débat cette source indiscutablement efficace de la seule vertu vraiment précieuse : la grâce[1]. Mais la grâce n'appartient qu'à un petit nombre d'élus. La question est de savoir si la religion, en général, en dehors des grâces qui ravissent les élus, peut être considérée comme un utile *principe réprimant* à l'égard des mœurs.

Bayle ne vise pas directement ni d'abord la religion chrétienne. Il sait la solidarité instinctive qui unit la cause chrétienne à celle des antiques religions vaincues, contre les ennemis communs : les curieux de vérité. Il sait que cette solidarité a sa raison profonde dans la communauté des assises de toutes religions. D'ailleurs le problème de l'utilité morale des religions gagne infiniment à être étudié dans son ensemble, dans la variété des formes religieuses.

Bayle reprend donc le cadre qui lui a servi déjà dans les *Pensées diverses* ; le parallèle entre l'athéisme et l'idolâtrie ; c'est dans l'idolâtrie qu'il attaque d'abord la prétendue utilité religieuse ; puis, comme c'est sa tactique perpétuelle, il mène son attaque de telle sorte qu'il se trouve qu'insensiblement, ce n'est plus l'idolâtrie, mais c'est toute religion en général, et même le christianisme en particulier qui est en cause.

Le chapitre XVIII de la IIIe partie de la *Réponse aux questions d'un provincial* nous indique les points à examiner pour répondre à la question *si une religion est utile aux mœurs*[2].

1. V. *Continuation des Pensées diverses*, O., t. III, p. 411 *a* : « Il n'y a que deux mobiles de la volonté de l'homme : l'amour-propre et la grâce du Saint-Esprit. Tous ceux que Dieu ne dirige point par une grâce efficace se conduisent par les intérêts de l'amour-propre : ils sont esclaves du péché originel et de ses suites. »

La doctrine de la grâce dans laquelle Bayle, au temps de la *Critique de Maimbourg*, cherchait à fondre ses propres pensées n'est plus invoquée maintenant par lui que pour faire acte de déférence nécessaire.

2. *Réponse aux questions d'un provincial*, O., t. III, IIIe livre, chap. XVIIII, p. 949 et 950. Pour juger de l'utilité sociale d'une religion, il faut examiner d'abord si elle donne de bonnes qualités à la divinité et établit la justice distributive des peines et des récompenses ; à qui les peines et récompenses sont destinées ; si

Il faut examiner d'abord si la religion en question donne de bonnes qualités à la Divinité. — La moralité n'est pas liée d'une façon nécessaire à l'essence des religions ; l'idée de vertu morale est absente de toute la théologie païenne. Bien au contraire, la mythologie est pleine des crimes des dieux, meurtres, fornications, adultères, fourberies. Or, une religion immorale est pire que l'athéisme[1].

Sous prétexte d'user d'un argument à fortiori contre le paganisme, Bayle en rapproche les principes de celui de la religion chrétienne : s'il est vrai qu'une religion qui ferait Dieu auteur du péché serait plus pernicieuse qu'utile, qu'en est-il donc des religions païennes, culte des dieux méchants, c'est-à-dire des démons? Or, les autorités les plus vénérables du christianisme condamnent avec la plus grande sévérité une religion qui ferait Dieu auteur du péché. Et il cite en une minutieuse énumération des auteurs graves, depuis les anciens Pères jusqu'à Calvin et Parker : Calvin, prédestinateur rigide, condamne de telle sorte la doctrine qui ferait Dieu auteur du péché, qu'il ne peut dire moins contre l'idolâtrie ; Parker, de son côté, attribuant cette doctrine aux prédestinateurs, les condamne à l'égal des athées dogmatisants. Écoutez maintenant un chrétien philosophe, Malebranche, dans son *Traité de morale* : « Celui qui aimerait mieux qu'il n'y eût point de Dieu, que d'y en avoir un qui se plaise à rendre éternellement malheureux ceux-là mêmes qui, véritablement, aiment l'ordre et la raison, est juste ; parce que ce Dieu fantastique, injuste et cruel n'est point aimable. » — Bayle appelle encore à la barre Leclerc et Gassendi ; il en pourrait citer beaucoup d'autres. Il arrive à faire abonder dans son sens Jurieu lui-même. Enfin il termine par un témoignage éclatant : « J'avais résolu de finir ici mon catalogue, mais je change tout à coup de sentiment afin de faire comme dans les processions que le plus digne sujet marche le dernier. J'ai mis à la tête un des Pères de l'Église, j'en mettrai un autre à la queue, mais ce sera

elle est desservie par des hommes d'élite ou au contraire, si elle est sujette au schisme, ou si elle enseigne que tous les particuliers doivent toujours se conformer au culte public. Quel est son dogme sur l'autorité souveraine et sur l'obéissance des sujets.

1. *Continuation des Pensées diverses*, O., t. III, chap. LXXIII et suiv.

un Père dont l'autorité est respectée dans tous les pays d'orthodoxie, un grand nom, un nom auguste, saint Augustin, en un mot[1]. »

Par ce détour, voici que le reproche d'immoralité passe doucement du paganisme au christianisme; car, philosophiquement, Bayle l'a démontré, aucune secte chrétienne n'évite l'accusation de faire Dieu auteur du péché.

Or le dogme de Dieu auteur du péché a pour suite naturelle le renversement de la morale. Celui qui le croirait devrait être persuadé que « le vol, le meurtre, l'adultère, etc..., sont de bonnes choses puisque Dieu en est l'auteur[2] », et à l'appui de son dire Bayle cite Du Moulin et Saurin.

Nous pouvons tirer la conclusion que Bayle ne tire pas; savoir, que ni la religion chrétienne, ni les religions païennes ne remplissent la première condition exigée d'une religion pour son utilité sociale : donner de bonnes qualités à la Divinité.

Une deuxième condition est que la religion établisse la justice distributive des peines et des récompenses. Ici Bayle a beau jeu contre les religions païennes, où les dieux se laissent corrompre par des sacrifices agréables. Quant à la vraie religion, il convient qu'elle a des dogmes qui pourraient être utiles comme principes réprimants : le dogme de l'immortalité de l'âme, des récompenses et des peines éternelles respectivement réservées aux bons et aux méchants. C'est « la principale force de la religion par rapport à la pratique de la vertu[3] »; c'est le grand pivot des religions, le principal motif qui ait animé ceux qui les auraient inventées[4]. Mais que devient l'effet de la justice distributive dans la doctrine de la grâce? Si les prédestinés participent seuls de la gloire éternelle, comment servira-t-elle de frein[5]? Bayle n'aborde

1. *Continuation des Pensées diverses*, O., t. III, chap. LXXVII, p. 303 *a*.
2. *Ibid.*, p. 307 *b*.
3. Article *Saducéens*, *Dictionnaire*, t. V, p. 11 *b*.
4. Article *Spinoza*, *Dictionnaire*, t. V, p. 206 *b*.
5. V. *Continuation des Pensées diverses*, O., t. III, chap. CXLIX, p. 402 *a b*. Les catholiques, les luthériens, les arminiens, les sociniens combattent la prédestination par des conséquences odieuses : « Ils y ont tellement aguerri les peuples, que les laïques fort ignorants savent objecter que s'il y avait une telle prédestination, il serait fort inutile de se donner la moindre peine; car, ajoutent-ils, on aurait été prédestiné à la damnation ou au salut. Au premier cas, on serait damné, quelque soin qu'on eût de bien vivre. Au second cas, on serait sauvé,

pas directement ces questions épineuses ; mais sa doctrine nous met en droit de les poser. D'ailleurs, dire que le dogme de la vie future et de la gloire des justes influe effectivement sur la conduite morale des hommes, c'est donner la preuve d'un fait par une raison de droit[1]. Or, « cela est quelquefois illusoire, vu que les hommes ne sont pas accoutumés à vivre selon leurs principes[2] ». Quant aux preuves de fait elles sont bien contraires à cette affirmation ; la *Continuation* et la *Réponse aux questions d'un provincial* sont pleines de pareilles preuves.

Une troisième condition essentielle est que la religion soit desservie « par un petit nombre de gens d'élite que leur sagesse rend vénérables ». Faute de quoi, il y aura, du fait de la religion, une foule de fainéants, d'ambitieux, d'intrigants, en excellente posture pour exciter des séditions contre l'État ; « en se prévalant des vieilles superstitions, et de quelque prétendu miracle nouveau-né, et de fausses interprétations de prophéties, ils soulèveront la populace pour faire changer le gouvernement, ou proscrire telles et telles personnes ». Les calculs historiques nous apprennent que, pour une sédition que l'ascendant de ces gens-là s'emploie à apaiser, ils en excitent trois[3].

Enfin, il faut se demander « si la religion en question est sujette aux schismes, ou si elle enseigne que tous les particuliers doivent toujours se conformer au culte public » ; et « quel est son dogme sur l'autorité souveraine, et sur l'obéissance des sujets[4] ».

Sur les questions précédentes Bayle ne ménageait pas les allusions à la religion chrétienne ; mais ces nouvelles questions la visent

quelque mal que l'on vécût ; et ainsi c'est une doctrine qui porte ou au désespoir, ou à la sécurité charnelle, ou à l'inaction. » Ailleurs Bayle remarque que dans la doctrine catholique les récompenses et les peines sont attribuées selon l'observation de certains rites et cérémonies.

1. Le dogme de la mortalité, d'après Pomponace, est la condition de la vertu la plus parfaite, sans espoir de récompense ; l'immortalité sert à réprimer les gens brutaux. Bayle ajoute : « Ce sont de pauvres solutions. Mais voici une pensée plus raisonnable ; elle est fondée sur des faits. Il dit qu'un grand nombre de fripons et de scélérats croient l'immortalité de l'âme et que plusieurs saints et justes ne la croient pas » (Article *Pomponace*, *Dictionnaire*, t. IV, p. 736 *b*).

2. Article *Saducéens*, *Dictionnaire*, t. V, p. 12 *a*.)

3. *Réponse aux questions d'un provincial*, O. ,t. III, IIIe partie, p. 950 *a*.

4. *Ibid*.

expressément : « L'on pourrait cautionner sans témérité qu'une religion, qui enseigne que le prince doit punir ceux qui attaquent le culte public, et que les sujets, qui ne peuvent en conscience se conformer à ce culte, ont droit de prendre les armes pour se procurer la liberté de servir Dieu selon leurs lumières, causera tôt ou tard bien des désordres dans la société[1]. » Cette phrase répond avec une parfaite précision à la double préoccupation que nous avons reconnue en Bayle dans la première partie de cette étude : à sa haine du fanatisme sous ses deux formes : intolérance et rébellion.

Si le schisme se régularise, si les sectes acceptent un modus vivendi, il n'en reste pas moins une division dans l'État, des animosités sourdes, un malaise perpétuel. Jadis Bayle essayait de modifier l'esprit de religion dans le sens de la douceur et de la tolérance, en harmonie avec les principes primitifs de la morale chrétienne : il a cessé de croire à la possibilité d'une telle évolution ; maintenant, au lieu de prétendre restaurer la pureté de la morale religieuse, il laisse paraître l'immoralité naturelle de l'esprit religieux, principe d'oppression et de discorde.

Sans doute, au suivant chapitre[2] Bayle fait l'application des principes qu'il a posés *à la religion païenne*, mais sitôt après, c'est par des exemples pris des sectes chrétiennes qu'il établit le danger social des schismes religieux. Les théologiens chrétiens mêmes « avouent que la diversité de religions est non seulement un mal ecclésiastique, mais aussi un mal politique qu'il faut éviter autant qu'on le peut. S'ils tiennent quelquefois un autre langage, c'est lorsqu'ils sont le parti faible qui demande d'être toléré[3] ». Les Anglais redoutent à bon droit le papisme plus que l'athéisme de Spinoza. Les protestants français n'auraient pas eu à craindre la persécution d'un roi spinoziste, qui ne se serait pas soucié de leurs opinions. Et réciproquement, il est certain que les papistes ont autant de peur de la secte de Luther et de celle de Calvin qu'elles en ont de la Papauté[4]. » Les raisons en sont claires ; lorsqu'il y a dans un État deux religions dont chacune croit que l'autre est ennemie de Dieu, et le grand chemin de la damnation

1. *Réponses aux questions d'un provincial,* IIIe partie, p. 950 *a*.
2. *Ibid.*, chap. XIX.
3. *Ibid.*, p. 953 *a*.
4. *Ibid.*, p. 954 *b*.

éternelle, et que ses sectateurs ne sauraient être de bonne foi dans l'erreur, cet état d'esprit explique les animosités et les désordres les plus graves ; de plus, un homme qui croit avancer le règne de Dieu ne peut être arrêté dans ses actions par les règles ordinaires de morale, la raison, le respect pour le public, l'honneur humain, la laideur de l'injustice. Enfin la seule idée de la liaison de l'intérêt religieux à l'intérêt civil suffit à entraîner l'autorité publique à l'oppression des sectes nouvelles. En somme, le principe religieux est, de son essence même, pernicieux au bon ordre public : « Je ne saurais m'imaginer qu'il y ait des politiques bien éclairés, bien intentionnés, qui, en ne considérant que la sûreté et la tranquillité de l'État, ne jugeassent que l'on ne saurait souhaiter de meilleurs sujets que ceux qui ressembleraient à quelques peuples d'Afrique, qui, étant interrogés quelle était leur religion, répondaient qu'elle consistait à bien obéir au roi et à leurs gouverneurs, et qu'ils ne se mettaient en peine de rien autre chose[1]. »

Citant un livre[2] où l'idolâtrie « peste et empoisonnement des États » est mise en parallèle avec le christianisme des premiers siècles, plein de douceur et de soumission aux souverains, Bayle ajoute de son crû combien les temps ont changé le christianisme : « Ce que le christianisme a commis de violences, soit pour extirper l'idolâtrie païenne, soit pour étouffer les hérésies, soit pour maintenir les sectes qui se séparaient du gros de l'arbre, ne saurait être exprimé ; l'histoire en inspire de l'horreur, on en frémit pour peu qu'on soit débonnaire : une bonne âme ne peut lire innocemment cette sorte de relation, elle ne saurait s'empêcher de maudire la mémoire de ceux qui ont été cause de ces incendies ; et au lieu de demander des fleurs à jeter sur leurs tombeaux — Manibus date lilia plenis — elle les lapiderait volontiers, et au lieu de chercher un formulaire de bons souhaits dans Juvénal, elle chercherait un formulaire d'imprécation dans Tibulle. M. Silhon pourrait dire qu'encore que les chrétiens oublient ce qui leur a été ordonné par la parole de Dieu, et abusent de leur zèle, ayant rempli de confusion et de troubles la société civile,

1. *Réponses aux questions d'un provincial.* p. 596 *b.*
2. *Le ministre d'État,* par Silhon.

cela n'empêche point que la théorie de leur religion ne tende à l'affermissement des États. Mais on lui pourrait répliquer deux choses : l'une que si nonobstant cette belle théorie ils ont été d'aussi grands perturbateurs du repos public que les idolâtres, ils ne sont pas moins à craindre à leurs souverains que les gentils ; l'autre, qu'il n'est pas certain que l'Écriture leur ait donné des préceptes de soumission à la puissance souveraine, qui surpassent tout ce que l'on voit en ce genre-là dans les autres religions [1]. »

Ici, tous les voiles sont déchirés, c'est bien la religion chrétienne qui est convaincue, tant par les faits que par l'examen de son essence, d'être pernicieuse à la paix publique, et cause des déchaînements les plus affreux, loin d'être un principe qui réprime la malice naturelle des hommes.

Et Bayle tient tant à la déloger de tous ses retranchements, qu'il examine même, en un autre endroit, le cas utopique où une société de chrétiens vivrait selon les principes du christianisme primitif.

Au chapitre cxxiii de la *Continuation* : à lire l'Évangile il semble qu'une société chrétienne serait le siège de la vertu, de la paix, de la concorde. Soit, mais : « Une société toute composée de vrais chrétiens, et entourée d'autres peuples, ou infidèles, ou chrétiens à la mondaine tels que sont aujourd'hui et depuis longtemps toutes les nations où le christianisme domine, serait-elle propre à se maintenir ? Je crois que non [2]. » Car les chrétiens, pélerins vers le ciel, ne défendraient pas leurs intérêts terrestres. Au contraire, les passions opposées à l'esprit chrétien, telles que l'avarice, l'ambition, servent fort pour le maintien des nations [3]. Néanmoins « ne soyez point en peine touchant la conservation des sociétés de véritables chrétiens. La nature y a pourvu. Elle fut chassée de quelques-uns de ses postes au commencement du christianisme, mais elle les regagna dans la suite veluti postliminii jure, et s'y est maintenue jusqu'ici, et s'y maintiendra à l'avenir [4] ».

La religion n'est pas un principe réprimant qui puisse avoir raison

1. *Le ministre d'État*, chap. xxi, p. 958 *a*.
2. *Continuation des Pensées diverses*, chap. cxxiv, O., t. III, p. 360 *b*.
3. *Continuation des Pensées diverses*, chap. cxxiv, O., t. III, p. 361 *a*.
4. *Ibid.*, chap. cxxv, p. 362 *b*.

des mauvais instincts des hommes. Peut-être même est-elle un agent de leur corruption.

Dès le temps de Bayle existe une tendance à considérer les vices humains comme un produit de la civilisation, l'innocence et la vertu comme l'apanage de l'humanité primitive : cette tendance triomphera dans les écrits de Rousseau, rappellant les hommes égarés et corrompus vers la simplicité de l'état de nature. Bayle, qui refuse à la religion tout effet moralisateur, et tend à lui attribuer l'effet contraire, participe-t-il à ce courant de pensée ?

Il n'est guère douteux qu'il ait fait une différence entre la nature actuelle de l'homme, pleine de mauvais germes passionnels, et la nature primordiale d'une humanité que nulle cause extérieure n'aurait encore corrompue.

Les relations de voyages, décrivant les mœurs des peuples primitifs, documents dont il fait grand usage dans la *Continuation des Pensées diverses,* paraissent lui avoir donné à penser que l'observation de l'homme tel que notre civilisation l'a fait ne permet pas d'induction sûre quant au fond primitif de sa nature.

Les mœurs de ces peuplades sauvages et sans religion étonnent par leur douceur et leur pureté ; tout au moins ne sont-elles en rien pires que les mœurs des peuples à civilisations religieuses. Or il semble bien qu'en réfutant la prétendue démonstration de l'existence de Dieu par le consentement universel, Bayle rétorque l'argument contre ses adversaires et cherche à établir que l'état primordial des hommes est l'athéisme ; l'humanité naturelle serait donc à la fois irréligieuse et dénuée de la plupart des vices de notre humanité religieuse et civilisée.

Mais il faut bien noter que Bayle ne fait aucunement de cet état primitif de l'humanité l'usage et l'abus qu'on en fera après lui. Il s'en tient aux faits qu'il pense constater, sans proposer l'humanité sauvage comme un idéal à l'humanité civilisée, sans rappeler les hommes vers un âge d'or. Il parle du développement social comme d'un fait naturel : l'humanité se modifie, se cultive, accroissant ses facultés de vice et de vertu.

Seulement, et Bayle insiste très fort sur ce point, ce développement social se produit sans qu'aucune intervention de la religion y soit nécessaire : les peuples des îles Mariannes, « auxquels il ne

manque aucun caractère de la vie sociale que celui qui consiste dans la soumission à un chef et à des lois[1] », sont sans nulle religion. Telle est, cependant, la régularité de leurs mœurs, que Bayle estime que des chrétiens, « sous une telle situation, seraient incapables de se maintenir dans un état indépendant avec la même concorde qui a duré pendant plusieurs siècles dans la société de ces insulaires qui n'avaient aucune religion[2] ».

A fortiori le bon ordre pourrait régner dans une société sans religion réunie sous un maître et des lois[3].

Or le passage de la liberté primitive à l'organisation sociale s'opère naturellement, par le simple jeu des passions humaines.

« Un intérêt capital porte les hommes à fuir l'anarchie comme la plus grande peste du genre humain[4]. » C'est l'intérêt instinctif de la conservation : « L'homme aime naturellemeut la conservation de sa vie. Cela le porte de toute nécessité à se tirer d'une condition où il faudrait être continuellement sous les armes contre tout le monde. De là émanent ou les suspensions de tous actes d'hostilités entre les familles dont chacune se veut maintenir dans l'indépendance, ou les confédérations de tout un peuple sous un seul chef. On s'intéresse donc au maintien des sociétés, on ne veut point l'anarchie dans son pays, et si l'on s'engage à faire la guerre à d'autres peuples, ce n'est que pour quelques temps[5]. » Ainsi, comme dans le *Léviathan* de Hobbes, l'intérêt de chacun et de tous conduit à la constitution d'une autorité ; la nature même des hommes produit le principe réprimant dont ils ont besoin.

A cet intérêt de tous viennent se joindre, comme cause adjuvante, les passions de quelques-uns : l'ambition et l'amour du pouvoir chez les tyrans aident singulièrement à l'établissement et au maintien d'un pouvoir réprimant. « Les tyrans les plus brutaux se trouvent intéressés à maintenir leurs États, et punissent les malfaiteurs[6]. » Et Bayle, selon sa coutume, appuie son dire

1. *Continuation des Pensées diverses*, chap. CXVIII, O., t. III, p. 353 *b*.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 352 *b*.
4. *Ibid.*, chap. CXV, p. 249 *a*.
5. *Ibid.*, chap. CXXI, p. 358 *b*.
6. *Ibid.*, chap. CXX, p. 355 *b*.

d'exemples historiques : Mithridate, Catilina, Sylla, Marius, les Triumvirs, Mahomet II n'ont pas été arrêtés dans leurs fureurs et leurs ravages par des motifs de conscience et de religion ; mais les uns par la force des armes que leur barbarie ou leur despotisme suscitait contre eux, les autres par leurs propres intérêts qui leur commandaient de s'arrêter là, afin qu'il leur restât des sujets à gouverner [1]. Ainsi l'ambition, qui de toutes les passions de l'homme est la plus opposée au repos des sociétés, est en même temps l'un des moyens les plus efficaces de conserver la société généralement parlant et de prévenir l'anarchie : « Car les tyrans d'usurpation, les tyrans d'administration, les conquérants n'ont point de plus fort motif que d'augmenter leur puissance. Rien donc ne serait aussi opposé à leurs intérêts que l'anarchie ou que la rupture de la société et de toute forme de gouvernement [2]. »

Le principe répressif de l'anarchie et de tout le déchaînement de mauvaises passions qu'elle entraîne, c'est donc l'autorité sociale, produit immédiat de la nature des hommes.

Mais le développement de l'état social n'est-il pas une cause de dépravation pour les hommes ? A mesure qu'ils se polissent, qu'ils deviennent ingénieux, leur inclination pour les plaisirs ne s'accroît-elle pas, leurs sciences et leurs arts ne leur font-ils pas trouver plus d'inventions pour exercer leur malice [3] ?

L'autorité sociale suffit-elle à réprimer les vices des civilisés ?

Sans doute les facultés de l'homme pour le mal s'accroissent avec ses lumières, mais les remèdes à ces maux naturels se trouvent encore dans la nature.

Rappelons-nous ici les passages, analysés plus haut [4], des « *Nouvelles lettres critiques* », où Bayle développe l'utilité des passions, et découvre aux plus précieuses vertus une origine passionnelle. La même idée, reprise dans les derniers ouvrages [5], trouve place maintenant dans un véritable système de morale sociologique.

1. *Continuation des Pensées diverses*, p. 357 *b*.
2. *Ibid.*, p. 358 *a*.
3. *Ibid.*, chap. CXIX, p. 353 *b*.
4. V. *supra*, p. 105 et suiv.
5. V. notamment article *Eve*, *Dictionnaire*, t. II, p. 813 *a* :
« Ce que l'on nomme *libido*, et tout ce qu'on peut concevoir de plus impur et de plus fougueux sous ce terme, se voit manifestement parmi les bêtes, quand le feu d'amour les anime : elles n'ont pourtant rien fait qui les ait tirées de

S'il est vrai que la civilisation engendre des vices, elle produit en même temps les qualités qui leur font contrepoids ; « Si la politesse rend les gens fourbes, elle impose aussi une plus grande nécessité d'avoir égard au *qu'en dira-t-on* et elle excite une plus grande sensibilité pour la belle gloire. Si la subtilité de l'esprit fait inventer des artifices trompeurs, elle donne aussi une grande défiance, et plusieurs manières de circonspection... Si dans une République comme celle d'Athènes et de Rome, où l'on se piquait d'esprit et de liberté, les complots, les conspirations contre le gouvernement sont inévitables, on n'y manque pas non plus de gens qui les déconcertent... J'ajoute que dans les pays où les hommes sont remuants, inquiets et industrieux, la faction des uns réprime par sa vigilance continuelle la faction des autres. Il serait aisé de vous montrer par des détails que chaque chose a son contrepoids dans le monde et que la seule constitution des gouvernements et la contrariété des passions des particuliers sont pour l'ordinaire ce qui élude les difficultés. Je ne vous dis pas que les vices s'entre-nuisent assez souvent dans une seule et même personne...[1] »

A regarder les choses en observateur impartial des faits, il faut reconnaître non seulement aux *passions*, mais aux vices même

leur état naturel. Il semble donc que ces mouvements impétueux accompagnés de volupté, soumis néanmoins à la raison, n'aient rien d'incompatible avec l'état d'innocence. Saint Augustin n'aurait pas manqué de se retrancher sur les différences qui se rencontrent essentiellement entre une créature raisonnable, et faite à l'image de Dieu, et les bêtes brutes, et il serait très mal aisé de le forcer dans de tels retranchements. Laissons l'y donc en repos, et nous contentons de dire que puisqu'il fallait que l'homme, depuis son péché, fût dans l'impuissance d'obéir exactement aux lumières de la raison, il n'y avait rien de plus nécessaire que d'introduire l'amour dans le monde ; car on ne comprend pas que sans cela le genre humain eût pu subsister. Les passions, par rapport au bien naturel des sociétés, sont la même chose que la repentance, par rapport aux biens célestes, une planche après le naufrage ; et puisque la raison devait devenir si faible, on ne pouvait pas recourir à un meilleur pis aller que l'est celui des passions, entre lesquelles l'amour est sans contredit la principale, et en quelque manière l'âme du monde. »

Ce passage tend visiblement à réhabiliter la passion, vicieuse non dans la nature, mais par rapport à une loi religieuse. Il faut le rapprocher de celui de la *Réponse aux questions d'un provincial* où Bayle déclare qu'un philosophe qui ne serait pas chrétien effacerait de la liste des péchés un très grand nombre d'actions que l'Écriture y renferme. (V. *supra*, p. 296.)

1. *Continuation des Pensées diverses*, chap. CXIX, O., t. III, p. 354 *b*.

une valeur d'utilité : Brutus n'a pas eu tort, selon l'idée qu'il se faisait de la vertu, de la déclarer *un vain nom* : « Il avait considéré la vertu, la justice, le droit comme des choses très réelles, c'est-à-dire comme des êtres dont la force était supérieure à celle de l'injustice, et qui mettait enfin leurs fidèles sectateurs au-dessus des accidents et des outrages de la fortune ; et il éprouvait le contraire[1]. » Le monde n'est pas tel que la vertu pure y puisse prospérer par ses propres moyens : « S'appuyer sur son innocence serait s'appuyer sur le roseau cassé qui perce la main de celui qui veut s'en servir. » Bayle rectifie ce que ce jugement pourrait avoir de trop absolu : peut-être la justice est-elle un *adminicule* pour la victoire, peut-être au moins n'est-elle pas nuisible... « Quoiqu'il en soit il n'y a nulle conséquence à tirer de la justice ou de l'injustice d'une cause à son succès...[2] »

A l'article *Mélanchton*[3] : « Admirons ici un caractère particulier de la destinée de l'homme : ses vertus sont sujettes à des suites un peu vicieuses ; elles ont leurs inconvénients. Ses mauvaises qualités au contraire produisent de bons effets en plusieurs rencontres. La modestie, la modération, l'amour de la paix forment dans les plus savants personnages un fond d'équité qui les rend tièdes en quelque façon et irrésolus. L'orgueil et la bile forment un entêtement si opiniâtre dans un grand docteur, qu'il ne sent pas le moindre doute, et qu'il n'y a rien qu'il n'entreprenne et qu'il ne supporte pour l'avancement et pour la prospérité de ses opinions. Si par bonheur il a rencontré la vérité, quels services ne rend-t-il pas ? Ils sont sans doute plus grands qu'ils ne seraient s'il était d'un tour d'esprit plus raisonnable. Les liens de la préoccupation, ou si vous voulez, le poids des passions attachent plus fortement l'âme à la vérité que l'attrait de la lumière. Notez que je mets à part les bons effets de la grâce tant sur les tempéraments trop phlegmatiques que sur les tempéraments trop bilieux. Je ne considère cela que philosophiquement... »

Le vice n'est donc pas, humainement parlant, absolument mauvais ; il a son utilité, simultanément avec la vertu. L'État où

1. Article *Brutus, Dictionnaire*, t. II, p. 171 *b*.
2. *Ibid.*, p 172 *a*.
3. Article *Mélanchton, Dictionnaire*, t. IV, p. 184 *b*.

régnerait la morale chrétienne absolue ne se soutiendrait pas : « Un État situé entre plusieurs autres, qui tantôt celui-ci, tantôt celui-là travaillent à l'engloutir, a un besoin nécessaire des mêmes moyens dont ils se servent pour augmenter leur puissance. Sans cela il ne pourrait se maintenir dans sa souveraineté. Il faut donc que ses sujets ayent les mêmes passions qui font la force de l'ennemi, l'industrie de s'enrichir, l'amour des commodités de la vie, le désir de la gloire humaine, etc... Il faut que ceux qui le gouvernent opposent ruse à ruse, dissimulation à dissimulation, tromperie à tromperie. Mais cela n'empêche pas que la vertu, l'administration de la justice, la charité envers les pauvres, la fidélité, la gratitude, etc., ne soient d'un usage nécessaire dans l'intérieur de la société, et qu'au dehors même il n'y ait mille circonstances et mille combinaisons d'affaires où l'exercice de la vertu est très utile. De sorte que, pendant que les sociétés humaines se rempliront de jalousies et de mauvaises intentions les unes contre les autres, elles ne pourront se passer du vice, et ne laisseront pas d'avoir besoin de la vertu. Elles rendront des hommages à la vertu lors même qu'elles la pratiqueront le moins ; car elles se vanteront devant le public dans leurs lettres, leurs manifestes, dans les harangues de leurs ambassadeurs, de la suivre ponctuellement, et cela n'est pas inutile. Nous voyons dans le monde naturel que la chaleur est absolument nécessaire. S'ensuit-il que le froid ne serve de rien ? Pourquoi conclurait-on que si le vice est devenu nécessaire dans le monde politique, la vertu n'est d'aucun usage ? Deux qualités contraires ont chacune leur emploi, et tour à tour ou en même temps par rapport à divers objets, elles peuvent rendre du service. Cent autres exemples le prouveraient[1]. »

Ces passages où le vice et la vertu sont considérés comme des phénomènes également normaux, qui contribuent, chacun pour sa part, à la conservation et au développement des sociétés humaines, nous révèlent en Bayle un sens vraiment puissant des conditions de l'étude scientifique de l'homme : l'anthropologie, la sociologie positive doivent reconnaître en lui un véritable précurseur.

1. *Réponse aux questions d'un provincial*, chap XXVII, O., t. III, p. 977 *a b*.

Le problème de la valeur morale de la religion, il le pose et le résout, à travèrs tous les détours, disgressions, bavardages même de ses écrits, selon la méthode rigoureuse des sciences de faits; il n'oppose pas à la prétention d'efficacité morale et sociale du christianisme une prétention du même genre, au nom de quelque principe rationnel: la religion est un fait dans l'ensemble des faits sociaux, seule l'analyse de ces faits peut déterminer avec certitude le rôle véritable de la religion dans l'humanité, et il se trouve, l'expérience faite, que l'ordre social et les mœurs ont des sources étrangères aux dogmes et aux formes religieuses.

L'humanité dans sa nature première, observable chez les peuples primitifs n'est pas religieuse. Les sociétés, les organisations sociales sont des phénomènes naturels explicables par les intérêts et les passions primordiales des hommes : l'autorité sociale ainsi produite est le principe qui réprime les mauvais instincts qui se déchaîneraient dans l'anarchie. Les vertus morales sont le produit naturel des passions des hommes vivant en société, non moins que les vices, dont le développement, au fur et à mesure que les civilisations se compliquent et que les hommes s'affinent, est parallèle à celui des vertus. Les vices et les vertus, c'est-à-dire tous les développements de la nature humaine concourent d'ailleurs également à la conservation des sociétés qui ont dans cette nature leur fondement.

Ainsi peuvent se résumer les principes généraux de la doctrine positive, purement expérimentale, sur le développement moral et social de l'humanité, que Bayle substitue à la notion théocratique de la moralisation des hommes par les systèmes religieux.

Nous verrons plus loin les conséquences logiques de ces principes dans les formes nouvelles des doctrines de Bayle sur la tolérance et sur l'État.

CHAPITRE IV

PRINCIPES D'UNE MORALE RATIONNELLE INDÉPENDANTE

Bayle ne borne pas le champ de ses études morales à la doctrine naturaliste du développement de l'humanité exposée au précédent chapitre. A cette doctrine il superpose une véritable morale indépendante.

Cette morale, dont les principes se retrouvent partiellement exposés dans toutes les parties de l'œuvre de Bayle, est clairement résumée dans les dernières pages de la *Continuation des Pensées diverses*[1].

Nous avons remarqué qu'en renouvelant dans ses derniers ouvrages sa constatation de la vertu des athées, Bayle ne se borne pas à établir le fait de leurs *bonnes mœurs*, mais aussi, parlant des philosophes, l'uniforme pureté de leur *doctrine morale*[2].

Il y a donc autre chose dans la nature de l'homme que des *mœurs*, c'est-à-dire une nature instinctive développée dans la vie sociale par le jeu des passions : il y a une *connaissance rationnelle* du bien et du mal. L'existence de cette morale naturelle est un

1. Quelques passages des lettres inédites de Bayle (Bibliothèque nationale, manuscrit n° 12771) donnent à penser que ce précis de la morale indépendante a été élaboré par Bayle à l'occasion d'un écrit sur *La distinction du bien et du mal* où sa morale était attaquée. Bayle y voulut répondre par un mémoire de 7 ou 8 pages dans *L'histoire des ouvrages des savants* de Beauval. Ce mémoire y dut paraître en juillet 1704 (m^rs^ cité f. 358-359, lettre à Nandis du 1er janvier 1704). — C'est vraisemblablement à ce mémoire qu'il fait allusion dans une lettre du 2 décembre 1704 : « Quant au mémoire sur la distinction du bien et du mal, ce n'est qu'un écrit de 4 ou 6 pages » (*ibid.*, f. 363).

Il est probable que cet écrit fut utilisé par Bayle dans la *Continuation*, qui parut au mois d'août 1704.

2. V. *supra*, p. 380.

fait : bien qu'il ne soit pas moins de fait que la connaissance rationnelle du bien est généralement impuissante à diriger les actes de ceux mêmes qui y atteignent ; impuissante, à tout le moins, à régir la foule des hommes qui répètent ses maximes sans y avoir façonné leur esprit.

Les philosophes anciens ont parfaitement connu la condition de l'homme dans l'esclavage des passions ; ils n'ont pas ignoré « que la puissance de la raison s'est perdue, que sa lumière s'est néanmoins conservée[1] ».

Une morale rationnelle peut-elle être fondée dans des conditions d'indépendance absolue à l'égard de toute théologie, de toute vie future, de tout providentialisme ? Un athée peut-il, en suivant ses principes, établir une distinction réelle du bien et du mal ?

Un athée naturaliste reconnaît dans la nature des propriétés spécifiques qui différencient les choses les unes des autres ; nous connaissons ces différences en comparant entre elles les propriétés spécifiques. Ils ont donc pu reconnaître que le vice et la vertu étaient deux espèces de qualités naturellement séparées l'une de l'autre. De même que nous connaissons la différence qui existe, dans la nature même des choses, entre le feu et l'eau, l'amour et la haine, l'affirmation et la négation, de même nous apercevons une différence spécifique entre le mensonge et la vérité, entre la fidélité et la perfidie, entre l'ingratitude et la gratitude, etc...[2].

C'est donc comme *phénomènes* distincts que le bien et le mal sont aperçus d'abord par l'observateur sans préjugé[3].

De cette distinction de nature à la distinction proprement morale, voici comment les athées stratoniciens ou chinois pouvaient opérer le passage. « Ils attribuaient à la nécessité de la nature l'établissement des rapports que l'on voit entre les choses, et celui des règles par lesquelles nous distinguons ces rapports. Il y a des règles de raisonnement indépendantes de la volonté de l'homme. Ce n'est point à cause qu'il a plu aux hommes d'éta-

1. Article *Ovide*, *Dictionnaire*, t. IV, p. 442 *b*, 443 *a b*.
2. *Continuation des Pensées diverses*, O., t. III, p. 405 *b*.
3, Cf. *ibid.*, p. 361 note, et *Réponse aux questions d'un provincial*, ch. XXVII, O., t. III, p. 977 *a b*.

blir les règles du syllogisme qu'elles sont justes et véritables : elles le sont en elles-mêmes, et toute entreprise de l'esprit humain contre leur essence, et leurs attributs serait vaine et ridicule[1]...

« S'il y a des règles certaines et immuables pour les opérations de l'entendement, il y en a aussi pour les actes de la volonté. Les règles de ces actes-là ne sont pas toutes arbitraires : il y en a qui émanent de la nécessité de la nature, et qui imposent une obligation indispensable ; et comme c'est un défaut de raisonner d'une manière opposée aux règles du syllogisme, c'est aussi un défaut que de vouloir une chose sans se conformer aux règles des actes de la volonté. La plus générale de ces règles-ci est qu'il faut que l'homme veuille ce qui est conforme à la droite raison, et que toutes les fois qu'il veut ce qui n'y est pas conforme, il s'écarte de son devoir. Il n'y a pas de vérité plus évidente que de dire qu'il est digne de la créature raisonnable de se conformer à la raison, et qu'il est indigne de la créature raisonnable de ne se pas conformer à la raison. Ainsi tout homme qui connaîtra qu'il est conforme à la raison d'honorer son père, d'observer les conventions d'un contrat, d'assister les pauvres, d'avoir de la gratitude, etc..., connaîtra pareillement que ceux qui pratiquent ces choses sont louables, et que ceux qui ne les pratiquent point sont blâmables. Il connaîtra donc qu'il y a du règlement dans les actes de ceux-ci, et de l'ordre dans les actes de ceux-là, et que c'est une nécessité d'en juger de cette manière, puisque la conformité avec la raison n'est pas d'un devoir moins indispensable dans les opérations de la volonté, que dans celle de l'entendement. Il verra donc qu'il y a dans la vertu une honnêteté naturelle et intérieure, et dans le vice une déshonnêteté de la même espèce, et qu'ainsi la vertu et le vice sont deux espèces de qualités naturellement et moralement différentes. J'ajoute qu'il est très facile de connaître que l'on se conforme à la raison quand on respecte son père, quand on tient ce qu'on a promis, quand on console les affligés, quand on assiste les pauvres, quand on a de la gratitude pour son bienfaiteur, etc.[2]... »

1. *Continuation des Pensées diverses*, O., t. III, p. 406 *a*.
2. *Ibid.*

J'ai cité longuement ce texte précis, unique dans l'œuvre de Bayle, bien que préparé et corroboré par nombre d'autres passages. Il importe d'en saisir exactement le sens, d'en peser les termes.

Je remarque d'abord comment Bayle arrive au fondement rationnel de sa morale : il n'y arrive pas *a priori,* par l'usage même de sa raison, ni par quelque principe prétendu absolu ; mais *a posteriori*. Il considère les actes humains comme des phénomènes de la nature ; il y distingue le vice et la vertu comme des *espèces différentes* ; ensuite il trouve les lois de leur production dans la nature même de l'esprit humain : à ces lois notre esprit ne peut pas plus se soustraire que les corps aux lois physiques ; l'entendement a ses lois, la volonté a ses lois. On constate les lois logiques, on ne les discute pas. Il en est de même pour les lois morales.

C'est *un fait* qu'il existe des règles de notre volonté. Ces règles sont fournies par la raison, et c'est pourquoi la plus générale d'entre elles est que nous *devons* nous soumettre à la raison.

Nous le *devons,* cela veut dire que notre raison est ainsi faite qu'elle nous manifeste la loi naturelle de notre volonté, comme une pierre douée de connaissance sentirait manifestement la loi d'attraction comme loi naturelle de son activité. Comment et pourquoi la raison établit-elle telle ou telle règle ? Quelles sont dans leur ensemble les lois de notre volonté ? Bayle ne s'est pas lancé dans ces questions épineuses. Il se borne à donner des exemples et à déclarer facile la connaissance des règles rationnelles. En cela il reste parfaitement d'accord avec sa constante méthode : il se soucierait évidemment fort peu d'une « déduction » des règles rationnelles : ces règles, manifestes dans l'accord universel des hommes sur les principes communs de la morale, dans l'accord des morales philosophiques malgré leur liaison aux systèmes les plus opposés, ces règles sont précisément le *fait* qui sert de base à sa doctrine morale ; cette doctrine justifie les règles, les explique ; elle n'a pas à les fonder : le fait de la législation rationnelle de la volonté humaine est un phénomène de la nature.

Écartons tout de suite une objection possible à laquelle d'ailleurs Bayle n'a pas jugé utile de répondre spécialement, parce que tout

l'ensemble de ses doctrines morales y suffit : Comment se fait-il que la législation naturelle de la volonté par la raison n'ait pas ou ait si peu d'effet réel sur la conduite ? A cette objection, Bayle répondrait que la volonté rationnelle n'est pas le tout de la nature humaine mais que les passions irrationnelles ont également leur puissance effective, très supérieure à celle de la raison. Ce conflit entre la règle approuvée de notre volonté et la motricité passionnelle est exprimée dans le vers d'Ovide que Bayle cite avec prédilection : video meliora proboque, deteriora sequor.

Bayle examine une objection dont la réfutation est plus délicate. Cette objection consiste à dire « qu'il y a tant de *peuples à religion* qui n'ont pas laissé d'ignorer la plupart des règles de la morale, qu'il n'est point du tout apparent que les athées les aient connues. Je réponds en 1er lieu qu'on ne peut nier que les ténèbres, qui ont obscurci divers principes de morale, en sorte que ce qui a paru honnête à certains peuples a paru déshonnête à d'autres peuples, n'embrouillent beaucoup la doctrine du droit naturel, et ne fournissent des armes au pyrrhonisme[1] ; mais il me suffit que les règles les plus générales des mœurs se soient conservées presque partout, et que pour le moins elles se soient maintenues dans toutes les sociétés où l'on cultive l'esprit ; car en 2e lieu ce que je soutiens n'est pas que tous les athées aient senti que la vertu était belle de sa nature. Ceux qui se plongeaient dans la sensualité sans se soucier de méditation, ni d'esprit, pouvaient fort bien croire que moralement parlant aucune chose n'est préférable à une autre. Je dis seulement qu'il y a eu des athées qui ont pu voir avec la dernière évidence la vérité des principes de morale, et conclure que les bonnes mœurs émanent des lois naturelles, et non pas des règlements positifs des sociétés. Je réponds en 3e lieu qu'il n'est pas facile de comprendre qu'il y ait des gens assez brutaux pour ne pas sentir l'infamie ou la beauté d'un certain ordre d'actions[2]. »

Ces réponses nous fournissent des précisions nouvelles sur la

1. Remarquez que l'objection est fondée sur l'immoralité des peuples *à religion*. On ne peut s'empêcher d'entendre à travers les paroles de Bayle, que le principe social religieux pourrait être pour quelque chose dans l'obscurcissement en question.

2. *Continuation des Pensées diverses*, O., t. III, p. 407 *a b*.

morale naturaliste de Bayle : le caractère positif de ce rationalisme apparaît en toute netteté ; son fondement est dans l'observation *des règles les plus générales des mœurs, maintenues dans toutes les sociétés civilisées*[1]. En outre nous voyons clairement que la législation rationnelle de la volonté n'est nullement pour Bayle une législation identique en tous, et comme affichée dans toutes les âmes ; elle n'est que le produit naturel du développement de l'esprit, développement qui a besoin de culture : la connaissance morale est donc susceptible de degrés infinis ; elle se perfectionne, elle s'épure dans les esprits cultivés, façonnés par l'étude à la recherche de la vérité ; elle s'épanouit chez les vrais philosophes, au point sans doute d'y acquérir la puissance qui lui fait défaut chez le vulgaire : de sorte qu'un Épicure, un Xénocrate, un Straton, un Spinoza brillent par la pureté de leur vie comme de leur morale.

L'examen attentif des principes moraux des sociétés religieuses elles-mêmes vient confirmer la vérité de la morale naturelle.

La plupart des philosophes païens, qui croyaient la Providence, ne fondaient les devoirs de la morale, que sur ce qu'il est de l'ordre de la nature que l'homme règle sa conduite selon les idées la droite raison. Et Bayle cite à l'appui un texte du *De Officiis* où Cicéron démontre que de toute nécessité un philosophe doit admettre, que lors même qu'on pourrait tromper les yeux des hommes et des dieux, il ne faudrait cependant pas s'abandonner à ses passions.

Mais le christianisme dans sa doctrine même fournit une confirmation éclatante.

Selon la doctrine d'une infinité d'auteurs graves, il y a dans

1. Cf. *Réponse aux questions d'un provincial* (XXIII, 964) :

« ...Je vous prierai d'abord de convenir avec moi de ce principe, c'est que l'homme est tellement conditionné qu'il y a des choses qui lui paraissent honnêtes, et des choses qui lui paraissent malhonnêtes dès qu'il est capable d'en discerner les idées, et avant que d'avoir examiné quel peut être le fondement de la différence de ces choses.

...Il y a un accord général entre tous les hommes par rapport à certaines propositions dès qu'ils en entendent les termes. Telles sont celles-ci : il est louable d'avoir de la gratitude, et de tenir sa parole, et de rendre un dépôt, et de secourir ses parents et ses amis : c'est une infamie que de maltraiter son bienfaiteur, que de fausser sa parole, que d'usurper un dépôt, que de trahir sa patrie, ses parents, ses amis. »

la nature et dans l'essence de certaines choses un bien ou un mal moral qui précède le décret divin. Bayle cite à l'appui les autorités les plus diverses; Thomas d'Aquin et Molina; Grotius, Turretin, Desmarets; Gabriel Vasquez, du Hamel, Strimésius. Ces auteurs prouvent principalement leur doctrine par les conséquences affreuses du dogme contraire, car si la bonté des actions dépendait de l'arbitraire de Dieu, il s'ensuivrait que Dieu aurait pu donner à l'homme une loi directement opposée en tous ses points aux commandements du Décalogue : Hypothèse qui fait horreur [1].

Dans cette hypothèse, on reconnaît celle des supralapsaires, dangereux refuge des théologiens qui veulent à tout prix résoudre intelligiblement les difficultés du problème de l'origine du mal : si elle fait horreur, c'est qu'elle heurte de front la morale naturelle, et qu'elle ne peut supporter le choc, car la morale de la nature s'impose à la nature des hommes.

Mais la même doctrine est susceptible aussi d'une preuve métaphysique. Il est certain que les attributs de Dieu ne sont pas un effet de sa volonté. Les essences dépendent de la nature éternelle de Dieu. « Cela ne se doit pas seulement entendre des premiers principes théoriques, mais aussi des premiers principes pratiques [2]. » C'est donc par la nature des choses « que la matière, que le triangle, que l'homme, que certaines actions de l'homme, etc..., ont tels et tels attributs essentiellement. » Ainsi les principes de la morale se trouvent dans les idées de Dieu, comme des maximes certaines, dérivées de l'ordre éternel. Ces vérités imposent un devoir à l'homme par rapport à tous les actes conformes à la droite raison [3].

Lorsqu'on a ainsi posé la nécessité de l'essence divine, la théologie se trouve bien près d'être ramenée au naturalisme. Nous retrouvons ici le terrible jeu de bascule par lequel Bayle penche alternativement la théologie vers le mysticisme des supralapsaires où elle devient odieuse, et vers la nécessité naturelle des essences et des causes où, si on la pousse rigoureusement elle va se perdre dans le naturalisme athée. A échapper à cette alternative de la

1. *Réponses aux questions d'un provincial,* O., t. III, 408 *a b,* 409 *a b.*
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 410 *a.*

philosophie religieuse, Leibniz a employé toutes les merveilleuses finesses de son génie ; faire rentrer dans la nécessité naturelle la liberté et la Providence divines par un rapprochement de la causalité réelle et du principe moral de la détermination au meilleur ; absorber dans le concept de la perfection à la fois la bonté libre et la nécessité intelligible : cet effort suprême de l'ingéniosité métaphysique va à rétablir la distinction que Bayle ici efface de la théologie et du naturalisme rationnel.

Un athée raisonne de même qu'un théologien qui admet que la morale a sa source dans la nature éternelle de Dieu, c'est-à-dire dans la nature des choses : « Or dès là qu'un athée peut s'apercevoir que les vérités de morale sont fondées sur la nature même des choses, et non pas sur les fantaisies de l'homme, il se peut croire obligé à se conformer aux idées de la droite raison comme à une règle du bien moral distingué du bien utile [1]. »

Après la preuve d'autorité et la preuve métaphysique, voici enfin la preuve de fait, que le fondement de la moralité est, dans le système chrétien, distinct des décrets divins. Cette indépendance de la morale et des commandements de Dieu est sensible dans la conscience même des chrétiens. Il en est de même des chrétiens que des païens philosophes et pieux qui ne feraient pas le mal même s'ils se jugeaient à l'abri des regards de la divinité : « Mais j'ose bien dire sans craindre de me tromper que les chrétiens mêmes les plus vertueux et les mieux instruits de leur religion ont de semblables idées [2]. » — « Toute femme protestante ou catholique romaine qui fait profession d'honneur et à qui l'on demanderait, *si vous étiez assurée que ni Dieu ni les hommes ne sauraient jamais le commerce que vous auriez avec un galant, ne seriez-vous pas infidèle à votre mari ?* répondrait que non, et protesterait que la seule malhonnêteté de l'adultère l'empêcherait d'y tomber [3]. »

De même un brave assuré de l'impunité en ce monde et dans l'autre ne voudrait pas faire un acte de lâcheté, et ce n'est pas la crainte des lois divines et humaines qui empêche un jeune effronté

1. *Réponses aux questions d'un provincial*, p. 410 *b*.
2. *Ibid*, chap. CLV, p. 414 *b*.
3. *Ibid.*, p. 414 *b*, 415 *a*.

d'empoisonner père et mère et d'écraser ses frères et sœurs au berceau.

D'ailleurs cette connaissance de la turpitude naturelle du péché est un acquêt de la conscience humaine : « Il serait bien étrange que la religion chrétienne qui a étendu les connaissances de la morale, les eût rétrécies dans ce point-ci. Vous savez que des païens se sont vantés que l'étude de la philosophie leur avait donné cet avantage, qu'ils faisaient d'eux-mêmes ce que la plupart des autres ne faisaient que par la crainte des lois[1]. »

Ainsi Bayle en dehors, à côté, ou au sein même des religions positives, découvre une véritable religion morale naturelle, ayant sa racine dans la nature de l'esprit humain, et plus les hommes cultivent leur esprit, plus ils conservent et étendent les fruits de l'arbre qui naît de cette racine[2].

La doctrine morale de Bayle, dans sa liaison à la doctrine de l'évolution naturelle des mœurs et des sociétés, peut se résumer ainsi :

La raison de l'homme, par le simple développement de sa nature, lui fait connaître les lois qui s'imposent rationnellement à son activité pratique. Ce fait universel est discernable dans l'humanité entière, au moins dès qu'elle manifeste quelques traces de civilisation, dans les sociétés religieuses comme chez les athées : dans ces principes essentiels la conscience humaine est unanime.

Mais cette législation rationnelle, en opposition fréquente avec les passions, est rarement efficace par elle-même. Un très petit nombre d'hommes seulement, dont l'esprit extraordinairement cultivé parvient à la claire et pleine possession de la morale naturelle, sont capables d'accorder leurs actes avec leurs principes : Ceux-là sont les sages, les héros de l'humanité.

La foule des hommes, ou bien ne s'élève pas jusqu'à la vue rationnelle du bien moral, ou bien cette vue est en eux trop imparfaite pour avoir quelque efficace. Ils sont menés uniquement par leurs passions. Ils ont donc besoin qu'un frein non rationnel réprime leurs passions nuisibles.

1. *Réponse aux questions d'un provincial*, p. 415 *a*.
2. V. *Réponse aux questions d'un provincial*, IIIe partie, chap. XXIII, p. 964 *b*.

La religion peut-elle être ce frein? Non : La religion comme frein moral est impuissante même lorsqu'elle met au service de la vertu des promesses extra humaines. Au contraire elle est un principe de discorde, de persécutions et de rébellions.

Mais l'ordre social est produit naturellement par le jeu et les oppositions des passions même des hommes : elles se contiennent les unes les autres, elles conduisent à l'établissement d'une autorité sociale et de lois positives ; elles produisent spontanément l'instrument de leur répression. Étant donné l'état de l'humanité où la passion règne et domine, la passion est une nécessité, servant à la conservation du corps social et du bon ordre ; elle ne saurait dans cette fonction être suppléée par la raison.

Le principe social réprimant, aussi bien que le principe rationnel intérieur, tous deux sont étrangers absolument aux institutions et dogmes religieux ainsi qu'à la spéculation métaphysique. Ils résultent uniquement de la nature des passions et de la nature de la raison humaine. — Il n'y a donc rien à chercher au delà des bornes de l'expérience, de la connaissance positive des faits : la pratique individuelle et sociale ne relève point des spéculations sur l'absolu où la raison inévitablement s'égare.

CHAPITRE V

L'ÉVOLUTION DES DOCTRINES BAYLIENNES DE LA CONSCIENCE, DE LA TOLÉRANCE, DU POUVOIR POLITIQUE

Les doctrines morales exposées au précédent chapitre ne sont que le développement et l'approfondissement des indications de la période précédente. Malgré le changement du point de vue, malgré quelques apparences contradictoires, la doctrine des mœurs et la morale naturaliste de Bayle sont en continuité parfaite avec ses doctrines antérieures de la conscience, de la tolérance et de l'État. Mais maintenant ces doctrines sont affermies sur des bases solides, coupées de leurs fausses attaches théologiques, reliées entre elles par leur commun rapport à une doctrine naturaliste et positive du monde et de l'humanité. Les indécisions, les imprécisions et d'expression et de pensée ont disparu ; les lacunes sont comblées.

Il y a un accord immédiatement sensible entre la morale naturaliste des derniers ouvrages et la doctrine de la conscience exposée dans le *Commentaire philosophique*.

Mais le développement de cette doctrine dans les discussions avec Jurieu montre qu'elle n'était pas encore établie dans l'esprit de Bayle sur un ferme système d'idées, ou qu'il était obligé d'en dérober aux regards des parties essentielles — sans doute l'un et l'autre à la fois.

Dans le *Supplément du Commentaire*, Bayle s'efforce principalement de détacher la valeur morale de l'adhésion à la *vérité*, et Jurieu le range parmi les libertins qui séparent le cœur et l'esprit, obligent le cœur à tout et l'esprit à rien. Maintenant nous voyons clairement quelle est la vérité d'où Bayle tendait à dissocier la

valeur morale : c'est la vérité religieuse ou plus généralement théologique.

Nous voyons maintenant ce qu'il ne nous montrait pas alors : que la valeur morale est relative sans doute à la vérité, mais à la vérité que l'esprit découvre par son libre développement. Suivre sa raison est toujours le mieux qu'on puisse faire, même si elle n'est pas éclairée suffisamment : le plus général commandement de la conscience naturelle est qu'il faut suivre sa raison, c'est-à-dire agir selon les présentes lumières de son esprit, en s'efforçant toujours de le développer davantage : voilà toute la morale.

Déjà les *Pensées Diverses sur la Comète,* en établissant le fait de la vertu des athées, contenaient virtuellement l'affirmation de l'indépendance absolue de la vérité morale et de la vérité religieuse ; mais Bayle ne tirait pas les conséquences qui en découlent, dans sa doctrine de la conscience. Maintenant les tronçons du serpent sont réunis.

Dans la *Réponse aux questions d'un Provincial,* Bayle précise ce terme de *conscience* qu'il avait jadis laissé dans l'équivoque. Si on entend par là un jugement de l'esprit qui nous excite à faire ce que Dieu commande, un athée ne peut avoir de conscience. « Mais si par la conscience vous *n'entendez qu'un jugement de l'esprit qui nous excite à faire certaines choses parce qu'elles sont conformes à la raison,* et qui nous détourne de quelques autres choses parce qu'elles sont contraires à la raison, il n'est nullement impossible qu'un athée ait de la conscience ; et l'on trouvera même cela possible si l'on joint à la définition de la conscience ce caractère ordinaire, c'est qu'elle donne ou du plaisir ou du chagrin selon qu'on s'est conformé aux idées du devoir ou que l'on s'en est écarté [1]. »

La conscience ainsi définie n'est plus ce qu'elle paraissait être, une entité mystérieuse, le cœur dissocié de l'esprit ; l'unité indissoluble de l'esprit et du cœur, que Jurieu proclamait dans sa doctrine orthodoxe de la conscience, Bayle la rétablit dans son naturalisme ; c'est qu'il a opéré maintenant une autre dissociation, celle de la vérité religieuse, de la théologie prétendue rationnelle,

1. *Réponse aux questions d'un provincial,* O., t. III, III[e] partie, chap. XXIX, p. 986 *b*.

et de la vérité philosophique dont l'esprit poursuit sans cesse l'approximation. La raison est étrangère à la foi, opposée à la foi, et la conscience n'est que l'activité pratique spontanée de la raison.

Au temps du *Commentaire,* Bayle s'efforçait d'introduire son rationalisme moral dans la notion religieuse de la foi : de là la nécessité où il était, de conserver à la conscience le caractère ambigu d'un impératif que nul contenu ne détermine : il n'en a eu aucun bénéfice. Sous cette forme indéterminée, l'orthodoxie a pressenti que la conscience pourrait bien s'allier à une vérité différente de la sienne, elle a refusé de se laisser glisser sur la pente où Bayle l'attirait. Et en même temps la doctrine ambiguë de la conscience sans détermination donnait prise à des objections insolubles : d'où la conscience tient-elle sa certitude ? Quelles sont ses vérités évidentes ? — Maintenant la conscience n'est que l'exercice même et le développement de la raison ; elle a à chaque moment une valeur absolue pour chaque individu, bien que relative si l'on considère la progression des états successifs de culture ; elle s'épure avec la connaissance. Plus de compromission possible avec la foi : l'antagonisme est flagrant. Mais Bayle a maintenant des armes pour repousser les attaques : la conscience représente *toute* la réalité de la morale humaine.

Au temps du *Commentaire,* l'analyse de la conscience servait essentiellement à Bayle à établir *les droits de la conscience errante,* doctrine qui était le fondement de celle de la tolérance et que soutenaient avec lui les adeptes des sectes libérales plus ou moins persécutées. Dans ses dernières œuvres, Bayle est loin de renier cette doctrine.

Dans l'article *Ailli* du Dictionnaire [1] il l'approuve d'une façon décisive. « Cette dernière question » (il s'agit de la conscience, dont on est obligé de suivre les mouvements) « me fait souvenir de certains écrits qui ont paru en Hollande depuis quelques temps sur les droits de la conscience erronée. On y a prouvé d'une manière si démonstrative, que toute action faite contre les lumières de la conscience est essentiellement mauvaise, et qu'il la faut éviter, nécessairement et indispensablement, que ceux qui ont voulu

1. *Dictionnaire,* t. I, p. 172 *a b.*

combattre cette doctrine se sont précipités dans ce sentiment affreux qu'il ne faut pas toujours agir selon les lumières de sa conscience, d'où il s'ensuit qu'on fait quelquefois une bonne action en agissant contre les lumières de sa conscience. Monstre de doctrine qui renverse toute la morale, et en comparaison duquel le probabilisme le plus outré est un sentiment innocent. » Dans la *Réponse aux questions d'un Provincial* la même affirmation est reproduite : une action matériellement bonne, faite contre la conscience est pire qu'une action matériellement mauvaise, faite selon la conscience[1]...

Mais le dogme de la conscience errante a pris maintenant une signification nouvelle, que ne lui soupçonnaient pas les protestants rationaux sincères qui en faisaient profession.

Sans doute, par rapport à la foi, la conscience rationnelle peut errer : elle erre même nécessairement : car si l'esprit suit rigoureusement ses principes naturels, il arrive à la négation des dogmes de la théologie. Mais par rapport à la raison cette prétendue erreur est la meilleure approximation de la vérité. La conscience rationnelle ne peut jamais être absolument errante à l'égard de la raison : celui qui veut suivre la raison agit toujours pour le mieux, selon le degré de ses lumières. Le qualificatif d'*errant* ne signifie nullement hors de la vérité, mais hors du dogme. Il y a deux consciences : la conscience naturelle et morale peut être parfaitement et légitimement satisfaite, en opposition avec la conscience religieuse.

Dans l'article consacré à *Grégoire de Rimini*[2], Bayle examine les diverses positions occupées sur cette question par les théologiens : les uns, à des degrés divers, supposent que l'ignorance invincible disculpe, d'autres, comme Grégoire de Rimini, affirment que l'ignorance ne disculpe jamais, lors même qu'on la pourrait regarder comme invincible. Bayle estime que la position de G. de Rimini a sur les autres l'avantage d'être nette et franche, tandis que la plupart des théologiens, après avoir supposé que l'ignorance invincible disculpe, ne laissent, à proprement parler, aucun cas où cette ignorance soit invincible : ils allèguent

1. *Réponse aux questions d'un provincial*, O., t. III, p. 1016 *a*.
2. Article *Rimini*, *Dictionnaire*, t. IV, p. 878 *a b*.

une impuissance morale qui n'est autre chose qu'une mauvaise disposition de la volonté. Ainsi fait Saurin, le grand ministre rationaliste, dans ses *Réflexions sur la conscience*. Bayle déteste maintenant ces cotes mal taillées, ces accommodements de la raison et de la foi, où la raison n'est là que pour faire figure. Il dissout l'illusion rationaliste, et oppose crûment la vérité religieuse à la vérité naturelle : « S'agit-il de faire choix entre une opinion exempte de tout embarras et une opinion très embarrassée ? Ne s'agit-il pas de choisir *entre deux extrémités dont l'une est contraire aux notions philosophiques et l'autre aux hypothèses théologiques*[1] ?

Jurieu réfutait par les conséquences la doctrine de la conscience errante du *Commentaire*, l'accusant de ruiner les principes de la répression sociale et de la morale individuelle.

Sur le premier chef, Bayle avait des réponses. Dans les derniers ouvrages, la question du principe réprimant est reprise avec une ampleur qui ne laisse rien à désirer : Bayle a repris l'offensive, et dénié à la religion toute valeur répressive, qu'il restitue à la société, conçue comme le produit normal de la nature humaine.

Sur le second chef, celui du fondement de la morale même, il était d'abord resté sans réponse explicite. Maintenant il a élucidé la question jusqu'à parfaite lucidité. La conscience n'est nullement une forme vide, un mouvement aveugle du cœur (une telle doctrine s'expose au reproche de pyrrhonisme moral) ; elle n'est pas « la voix de Dieu en nous » (cette interprétation nous retiendrait dans le système religieux) : elle est une nature déterminée, une raison qui a ses lois, vérifiables dans l'expérience, tant interne qu'externe : l'unanimité des morales de tous les peuples civilisés sur les principes essentiels de la morale est la preuve de fait de la constance des lois de la raison.

Ces caractères nouveaux, ou mieux, ces compléments et précisions nouvelles de la doctrine de la conscience ont leur effet dans la nouvelle forme qu'a prise maintenant chez Bayle la doctrine de la Tolérance.

Au temps du *Commentaire*, la tolérance, fondée sur les droits

1. Article *Rimini, Dictionnaire*, t. IV, p. 879 *a*.

de la conscience errante, était le couronnement et la fin de toute la doctrine de Bayle. Elle n'occupe plus maintenant qu'une place secondaire.

Bayle, dans sa controverse avec Jurieu, a été fort embarrassé de cette objection de son adversaire : si l'on admet la légitimité de la conscience errante, il faut renoncer au dogme de la tolérance, car les plus terribles persécuteurs, à condition qu'ils suivent leur conscience, persécutent à bon droit. A cette objection, nous l'avons vu[1], Bayle ne fait que des réponses hésitantes, embarrassées. Cette difficulté n'a pas dû manquer de contribuer à lui rendre évidente l'impossibilité de garder la position équivoque qu'il avait à l'égard de la religion.

Maintenant il en occupe une très nette, et n'est plus embarrassé de donner la réponse : les convertisseurs agissent en parfait accord avec la *conscience religieuse,* en parfait désaccord avec la *conscience rationnelle.*

Bayle, dans le *Commentaire,* répugnait à admettre que les persécuteurs religieux persécutent par conscience, et il tombait dans la faute qu'il reproche si souvent à ses adversaires, de douter de la bonne foi de ceux qui soutiennent des maximes contraires aux siennes[2]. Dans la *Réponse aux questions d'un provincial* au contraire, il admet la conscience des persécuteurs, et s'attache même à établir qu'ils persécutent à fort bon droit... si l'on se place au point de vue des principes de religion. Il nous montre « les consciences saisies d'un faux zèle de religion » entraînées, sans que rien les puisse réfréner, à fouler toutes les règles de la morale humaine ; pour établir l'orthodoxie, le croyant se sentira poussé par sa conscience à se servir de toutes sortes de moyens[3]. Mais ce faux zèle est aussi naturel aux sectateurs de la vraie religion qu'aux autres, ce zèle est conforme à l'essence même de la religion.

Au chapitre II de la IVe partie Bayle reprend cette question et démontre que c'est par principe que les païens persécutèrent les chrétiens des premiers siècles et qu'ultérieurement catholiques et protestants s'armèrent les uns contre les autres. Pour

1. V. *supra,* p. 161 et suiv.
2. V. *supra,* p. 161.
3. *Réponse aux questions d'un provincial,* O., t. III, IIIe partie, chap. XX, p. 955 *b.*

établir ce dernier point, il laisse la parole à un pasteur estimé, Amyraut, dans la préface de son *Traité des religions* : « Comme je sais que vous estimez M. Amyraut, je vais vous dire qu'il assure que les extrémités à quoi se portèrent les catholiques et les protestants vinrent *d'une forte persuasion que la doctrine, laquelle ils soutenaient chacun en son endroit, était la vraie, et le seul moyen de parvenir à la félicité à laquelle nous aspirons tous. Car il n'y a point d'apparence,* continue-t-il, *que des hommes composés de chair et de sang, et formés, ce semble, par la nature à la débonnaireté... se fussent... laissés aller à tant de rigueurs contre leurs semblables et compatriotes, s'ils n'eussent pensé que le zèle de la religion doit aucunes fois esteindre tous les sentiments de l'humanité même. Et à la vérité la conscience estant la partie la plus sensible de l'homme, il n'y a rien capable d'exciter en son esprit de plus véhémentes émotions, ni même de passions turbulentes*[1]. »

Cette conscience des persécuteurs religieux est un effet immédiat des principes de toute religion, de la religion chrétienne comme des autres. Car toutes les sectes de quelque puissance soutiennent par leurs théologiens deux dogmes; l'un « que les souverains se doivent servir de leur puissance pour punir ceux qui s'élèvent contre la vraie religion établie dans leurs États, et que l'erreur de ces gens-là est un effet de leur malice. L'on joint à ce dogme-là un autre dogme qui n'est guère moins général; c'est qu'une partie des sujets peut résister aux souverains qui les veulent dépouiller de la liberté de servir Dieu d'une autre manière que celle qui est établie dans le pays. Par la première de ces deux maximes de religion, il arrivera nécessairement que si une partie des sujets attaque la religion dominante, on les persécutera, et que la prison, l'exil, les confiscations, le dernier supplice même, seront les moyens dont le chef de la société se servira pour maintenir la vérité en réprimant ceux qui l'attaquent; et par le second principe il arrivera que les sujets qui auront abandonné la religion du pays opposeront la force à la force. Si par le premier principe les maux de la société sont grands, de quelque façon que l'on s'y prenne, la confusion sera encore plus

1. *Réponses aux questions d'un provincial,* IIIe partie, chap. II, p. 1014 *b,* 1015 *a.*

grande, lorsque chacun des deux principes agira de son côté. Ce ne sera plus qu'incendies, que saccagements, que carnages; l'État entier pourra être bouleversé, ou changer de forme... Pourrez-vous dire que ce qui émane naturellement de deux maximes de religion n'est l'effet de la religion que par accident, en toutes manières[1] ? »

Ce texte est parfaitement net : la conscience qui ordonne de persécuter est en accord avec les principes de la religion, qui autorisent la persécution aussi bien que son corollaire : la révolte. Persécution et rébellion appartiennent à la conscience religieuse.

S'ensuit-il que la légitimité morale de la persécution soit démontrée ? Nullement, car au point de vue de la raison, au point de vue de la morale, la conscience des persécuteurs est une conscience errante; leurs actions sont matériellement mauvaises : « Un grand crime ne laisse pas d'être un grand crime, quoiqu'il soit commis selon les instincts d'une conscience erronée qui a pu se délivrer de son erreur[2]. » Bayle se plaît à reprendre malignement contre les intolérants le principe dont ils se servent contre les incrédules : « Vous savez que la conscience ne disculpe que lorsque son ignorance est invincible[3]. »

Voilà donc retourné le dogme de la conscience errante : la conscience véritablement errante, c'est la conscience faussée par le préjugé religieux et le faux zèle qui l'accompagne. Elle erre par rapport à la morale de la raison naturelle ; et elle ne peut se délivrer de son erreur qu'en se délivrant de la religion même.

Dès lors on comprend que la *tolérance* ne soit plus maintenant pour Bayle qu'une préoccupation secondaire: l'important c'est le renversement du principe nécesssaire d'intolérance et de rébellion, le renversement du principe religieux. La tolérance n'est qu'un remède, excellent pour pallier aux désastreux effets de la religion, mais un remède qu'on prône vainement, car il n'est pas accepté du malade.

Bayle soutient que la pluralité des sectes, effet des schismes religieux, est pernicieuse à l'État : n'est-ce pas détruire les plus

1. *Réponses aux questions d'un provincial*, chap. I, p. 1011 *b*, 1012 *a*.
2. *Ibid.*, chap. II, p. 1014 *a*.
3. *Ibib.*, p. 1014 *b*.

forts arguments des partisans de la tolérance? Non : le schisme, la persécution et la révolte ne naissent pas de la tolérance, mais sont des maux qui découlent nécessairement de la religion. Quant à la tolérance, elle aurait pour effet, si elle était acceptée, de remédier à ces maux. « Il vous sera donc facile de concilier les deux choses qui vous semblent se combattre : l'une est que la religion trouble le repos public quand elle forme des sectes ; l'autre est que la tolérance pourrait rendre utile au bien temporel des sociétés la diversité des religions[1]. »

La tolérance passe au second plan, parce qu'elle n'a qu'une utilité théorique ; on la loue, on la regrette ; elle est incompatible avec l'état religieux dont elle n'est que le remède.

Cette incompatibilité de la religion et de la tolérance, elle apparaît à Bayle de manière sensible, chez ceux mêmes qui furent ses alliés au temps où il se faisait champion de la tolérance : l'arminianisme, avec Jaquelot, Bernard, Leclerc surtout, lui a témoigné, dès qu'il a senti son principe mordu par la critique, que le désir d'intolérance ne lui manquait pas, s'il n'en avait pas le pouvoir effectif.

Dans les *Entretiens de Maxime et de Thémiste,* Bayle accuse Leclerc de faillir à son prétendu dogme arminien de la tolérance : Leclerc juge qu'il est contre les règles de toutes les religions, et contre l'intérêt de la société civile, de faire des objections contre la Providence : en partant d'un pareil principe, il peut trouver lieu d'excommunier tout le monde[2].

Inutile de prêcher la tolérance : Bayle attaque le mal à sa racine qui est le principe religieux ; la tolérance viendra peut-être à mesure qu'il s'affaiblira.

L'ensemble des doctrines pratiques de Bayle dans le *Dictionnaire* et les ouvrages qui l'ont suivi confirmeraient fortement, s'il en était besoin, l'attribution qu'on lui fait de l'*Avis au réfugiés*. La doctrine politique que l'on peut extraire des articles où elle est éparse démontre que la tentative d'action politique faite par Bayle n'était ni étrangère à ses préoccupations de philosophe, ni acci-

1. *Réponses aux questions d'un provincial,* chap. I, p. 1011 *b*.
2. *Entretiens de Maxime et de Thémiste*, chap. XIII, O., t. IV, p. 31.

dentelle et liée seulement à des incidents de polémique, mais en connexion étroite avec le système d'idées que dès lors il mûrissait.

Ce que Bayle attaquait dans l'*Avis*, c'était l'esprit de rébellion religieuse, qui lui apparaît comme l'autre face de l'esprit de persécution. Ce qu'il soutenait, c'était le principe purement politique et utilitaire de répression sociale, où il voit la production naturelle de la nature humaine, et le meilleur gage du développement paisible de la civilisation. Il y a là infiniment plus que l'humeur d'un persécuté désireux de tranquillité personnelle ; l'accusation de se faire, pour son intérêt personnel, l'instrument de la politique du roi de France était de celles que formulent sans se lasser, contre quiconque leur est contraire, les gens incapables de comprendre qu'on puisse agir d'après des idées générales.

Loin de porter aucune passion dans ses jugements politiques, Bayle y porte un esprit fort nouveau de désintéressement scientifique ; il ne s'intéresse pas, comme Grotius et les autres juristes théoriciens, aux déductions du droit naturel, ni aux recettes de gouvernement, comme Machiavel ; il regarde la production des gouvernements comme une phénomène naturel, relatif à la nature des hommes en général, au caractère propre des différents peuples, aux circonstances particulières. Comme nous l'avons vu, sa morale est pour grande part une véritable sociologie ; sa politique a le même caractère.

Sans doute doit-il beaucoup au système de Hobbes, pour lequel il professe une grande admiration. Le *De Cive* « fit bien avouer aux plus clairvoyants qu'on n'avait jamais si bien pénétré les fondements de la politique[1] ». Cependant il ne donne pas aux principes de Hobbes une adhésion sans réserve, il ne goûte pas leur caractère absolu, il les rectifie par les données de l'expérience. Descartes n'a sans doute pas eu tort de blâmer Hobbes d'avoir établi son système sur la méchanceté de tous les hommes : « Il est sûr qu'il y a des gens qui se conduisent par les idées de l'honnêteté, et par le désir de la belle gloire, et que la plupart des hommes ne sont que médiocrement méchants. Cette médiocrité suffit, je l'avoue, à faire que le train des choses humaines soit rempli d'iniquités, et imprime presque partout des traces de la

1. Article *Hobbes*, *Dictionnaire*, t. III, p. 356 *b*.

corruption du cœur ; mais ce serait bien pis, si le plus grand nombre des hommes n'était capable de réprimer en plusieurs rencontre ses mauvaises inclinations, par la crainte du déshonneur, ou par l'espérance des louanges[1]. » Il est donc inexact de *construire* un système sur le fondement de la méchanceté de tous les hommes, comme il est vain d'en bâtir comme Platon, Morus et Campanella sur l'hypothèse de leur bonté foncière[2]. Que faut-il donc faire? De l'ensemble des passages où Bayle exprime son sentiment personnel sur des questions de politique, il ressort que son avis est que la politique doit se fonder, en chaque cas particulier, sur la nature de la société à régir ; il envisage les choses sociales en naturaliste.

Il est vain d'essayer de démontrer à priori ce qui est le meilleur du despotisme ou de la république ; on a de quoi soutenir le pour et le contre de chaque côté. Les ouvrages antiques tout pleins d'exemples de l'amour de la liberté, du courage civique, ne sont pas pour cela dangereux dans une monarchie ; ils portent l'antidote de leur poison : l'histoire des factions, des séditions, des bizarreries tumultueuses qui ont troublé et ruiné tant de petits États de la Grèce. — Mais les mêmes livres peuvent servir à prouver la grandeur des maux qu'entraîne le despotisme, puisque ces mêmes peuples, ayant connu le joug, lui préférèrent les troubles de la liberté[3].

Toute forme de gouvernement a ses mauvais côtés, la monarchie, par exemple, a un grave défaut auquel échappent les autres formes, qui ne sont pas sujettes à l'enfance ni à la démence comme sont les rois... « Telle est donc la condition du genre humain, qu'il n'y a pas à choisir entre un bien et un mal, mais entre le mal et le pire, et il arrive très souvent qu'on choisit le pire, lorsqu'on pense choisir le moins mauvais[4]. »

1. Article *Hobbes, Dictionnaire*, t. III, p. 357 *a*. Bayle s'écarte nettement de Hobbes par la valeur qu'il donne au développement spontané des passions utiles pour la formation de l'édifice social. Les passions s'organisent, se combinent entre elles. Les passions du tyran entrent dans des combinaisons : ce n'est plus le despotisme du dompteur, comme Hobbes le concevait.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 355 *a b*. Cf. *Dissertation sur Junius Brutus, Dictionnaire*, t. V, p. 648-649.

4. Article *Bourgogne, Dictionnaire*, t. II, p. 102 *b*.

Mais quoiqu'on puisse penser de la valeur absolue de telle ou telle forme d'empire, le choix en appartient surtout à la nature des choses. Brutus s'est en vain opposé à ce que le développement de Rome avait rendu nécessaire : « Je ne crois pas que personne puisse raisonnablement nier, qu'au point de grandeur où les Romains étaient parvenus, qui les avait accoutumés au luxe et à l'ambition, ils n'eussent pu jouir d'aucune tranquillité, ni dans les provinces, ni dans la ville capitale, sous le gouvernement démocratique. Il y avait assez longtemps que Rome n'était République que de nom. Le changement de gouvernement sera toujours inévitable dans les États populaires qui s'amuseraient à conquérir. Ils doivent, s'ils veulent se conserver, fuir comme la peste toutes les guerres offensives, et se contenter d'une petite étendue de pays : ils doivent s'agrandir, se fortifier, *intensive* et non pas *extensive,* s'il m'est permis d'employer cette distinction d'école[1]. »

Ce qui était vrai du peuple romain, grandi et changé par la conquête, est vrai du peuple français en raison de son caractère remuant, enclin à la révolte. C'est à tort que l'on prétend que les Français sont idolâtres de leurs rois : « L'auteur du *Testament politique de M. de Louvois* a bien mieux connu le génie de la nation. Il pose en fait que le seul et le vrai moyen d'éviter en France les guerres civiles est la puissance absolue du souverain, soutenue avec vigueur, et armée de toutes les forces nécessaires à le faire craindre[2]... » L'auteur du *Testament politique* généralise son principe et soutient que le gouvernement absolu est le plus avantageux. Bayle restreint son affirmation au cas particulier : elle est vraie de la nation française, eu égard à son tempérament : « Il se pourrait tromper par rapport à certains faits ; mais il n'y a point d'apparence qu'il se trompe à l'égard de sa nation ; elle est d'un tel génie que le plus fâcheux état où elle puisse se trouver est de vivre sous un gouvernement mou et faible... Lisez l'histoire de France, remarquez principalement les minorités, vous serez convaincu de ce que je viens de dire. Vous trouverez le caractère de cette nation dans celui que M. de La Bruyère donne aux enfants[3]. »

1. Article *Brutus, Dictionnaire,* t. II, p. 172 *b,* 173 *a.*
2. Article *Louis XIII, Dictionnaire,* t. III, p. 786 *a.*
3. *Ibid.*

Nous sommes plus à même maintenant de comprendre le monarchisme de Bayle, la liaison étroite de ce monarchisme avec sa méthode d'étude expérimentale des faits humains, et avec les conclusions de sa morale. Sans m'attarder à juger la valeur de ces vues politiques, je me borne à signaler l'originalité et la fécondité de la méthode qui y conduit. Il est impossible, en lisant les remarques de Bayle sur la nécessité de l'avènement de l'empire à Rome de ne pas songer à la *Grandeur et Décadence des Romains*, de Montesquieu. De Bayle à Montesquieu l'analogie de la conception de l'histoire et de ses lois, de la façon de considérer les formes politiques dans leur rapport à la nature des peuples, est incontestable, et il est difficile de penser que l'historien du *Dictionnaire historique et critique*, l'ouvrage le plus lu au début du XVIIIe siècle, n'ait pas eu sa part dans la formation de l'esprit historique, sociologique, si remarquable en son temps, de l'auteur de l'*Esprit des Lois*.

CHAPITRE VI

LA MORALE BAYLIENNE RAPPROCHÉE DES MORALES KANTIENNE ET CARTÉSIENNE

Deux caractères essentiels marquent les doctrines morales de Bayle. Le premier est l'originalité et la fécondité de sa méthode, purement expérimentale et positive : sa morale rationnelle, sa doctrine des mœurs, sont rigoureusement indépendantes de toute attache théologique.

Sans doute il pourrait sembler que sa Raison pratique, législation de la volonté humaine, rattache l'homme à quelque volonté, à quelque finalité supérieure. Nous sommes d'autant plus enclins à le penser que le kantisme nous a enseigné la voie logique de ce passage. Et je suis d'avis aussi qu'il est un caractère de la raison pratique de Bayle qui invite à cette liaison ; je veux dire l'isolement où il laisse la raison pratique à l'égard de l'entendement spéculatif, de la connaissance générale de la nature. Comment s'opère le développement, le progrès de la raison ? Comment, sinon par une réflexion sur la nature, sinon par une connaissance théorique, l'esprit entre-t-il de plus en plus en possession de ses principes d'action ? — Bayle ne nous dit rien de précis là-dessus, et nous laisse penser que la raison pourrait représenter en nous la volonté d'une intelligence suprême.

Il y a un défaut dans sa notion de la raison, mais c'est à tort qu'on y suppléerait en faisant intervenir par une voie détournée l'hypothèse théologique. Ni la méthode de Bayle, ni l'ensemble de ses doctrines ne nous y autorise : la loi rationnelle est constatée par lui dans l'expérience, elle n'a rien qui la distingue spécifiquement des autres lois de la nature ; de plus elle ne se manifeste clairement et purement qu'à la faveur de la *culture de l'esprit*, et en dehors de toute direction mystique. Comment ? Bayle ne le

dit pas ; mais il affirme fortement le fait ; et c'est assez pour qu'il nous soit interdit de rapprocher sa raison pratique de toute espèce de révélation intérieure. Quand il parle d'une révélation de la loi de Dieu, il se place, par une fiction, au point de vue théologique qu'il réprouve. Mais ce qu'il veut, c'est une morale compatible avec le matérialisme et l'athéisme le plus complet.

Le deuxième caractère de la morale baylienne, c'est l'opposition radicale que Bayle fait de la raison aux passions. Ce caractère, très important, nous aidera fort à comprendre l'insuffisance de sa théorie de la raison, et l'espèce de désaccord qu'elle présente avec le positivisme de la méthode.

Il semble que Bayle, en contact trop direct avec le mode de pensée des théologiens, n'ait pas pu s'affranchir assez du point de vue scolastique et chrétien sur la nature de l'homme ; des idées de l'opposition de la nature rationnelle à la nature sensitive, de la dépravation de l'homme après la chute, de la providence et de la rédemption.

Il présente la valeur des passions comme substituée à celle de la raison ; les passions imitent les effets de la raison, sans prendre aucun contact avec elle, par un aveugle mécanisme. Il eût été plus vrai de faire voir comment l'intelligence se dégage des instincts et réagit sur eux, les aidant vers leur but naturel, les déformant parfois, pour les redresser ensuite.

Du même coup la raison pratique cesserait d'apparaître comme une faculté toute faite ; son rapport à l'intelligence des choses, à la compréhension deviendrait intelligible ; elle aurait pour contenu les instincts pénétrés, les désirs compris la nature.

L'imperfection de ce point important de la doctrine baylienne est la marque qu'elle porte encore de la forme théologique. Providentialisme des passions, divinité de la législation morale : Bayle a virtuellement rejeté ces hypothèses ; il les écarte de plus en plus à mesure que son esprit avance, mais il n'a pas réussi à leur pleinement substituer une doctrine harmonieuse à son principe positif.

Or ce sont précisément ces survivances théologiques inutiles et atrophiées dans un système dont la logique les repousse, que Kant devait vivifier et développer dans sa morale, qui d'ail-

leurs reproduit de façon frappante plusieurs traits essentiels de la morale de Bayle.

Je me borne ici à une indication sommaire de rapprochements qui pourraient être poussés dans le détail.

La distinction radicale des deux usages de la raison, théorique et pratique, est le trait commun le plus frappant et le plus significatif ; il se relie à la critique menée si loin par Bayle et reprise systématiquement par Kant, de l'usage spéculatif de la raison. Les idées essentielles et les termes mêmes (usage théorétique ou spéculatif, usage pratique de la raison) du système kantien sont déjà expressément chez Bayle.

La notion de la raison pratique chez Kant est aussi très proche de ce qu'elle est chez Bayle : Bayle la conçoit comme une législation de la volonté, et le plus général de ses commandements est d'obéir à la raison ; il est impossible de ne pas voir le lien de cette conception à l'impératif catégorique d'une raison pratique par elle seule, à l'*autonomie de la volonté.*

L'universalité des commandements de la raison est encore affirmée, en des termes singulièrement analogues, par les deux philosophes. Il n'est pas jusqu'à la fameuse formule : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle » dont il n'y ait déjà une curieuse approximation dans le *Commentaire philosophique*[1].

Ces rapprochements sont loin d'être superficiels et de hasard. J'ignore si Kant a pu faire directement emploi des doctrines de Bayle ; ce mode de filiation des doctrines est difficile à établir historiquement avec quelque certitude. Mais certes les deux morales se touchent par la base, leurs similitudes sont commandées par la communauté de point de vue et l'analogie de méthode. Bayle et Kant après lui ont eu pour point de départ le système de la morale religieuse ; ils ont fait apparaître par la critique de la spéculation à priori sa base métaphysique, puis ils ont rétabli la valeur pratique de la raison indépendamment de toute connaissance spéculative.

Cependant en dépit ou peut-être à cause de cette similitude

1. V. *supra*, p. 109, 110.

organique, les pensées des deux philosophes critiques sont, par leurs directions, profondément différentes, voire opposées.

Kant fait la part du feu que Bayle alluma. La pensée de Bayle est une pensée d'affranchissement dont l'impulsion dépasse les termes où elle s'est provisoirement arrêtée ; elle va visiblement à une conception purement positive de l'homme, de ses facultés pratiques, de son évolution sociale. Kant, en dehors même de la reconstruction théologique qui s'opère sous forme de postulats de la raison pratique, cherche dans la raison même, dans la loi morale absolue, un substitut à la loi religieuse, et à l'absolu métaphysique qui la fonde.

Pour Bayle, le fait de la législation morale est un fait observable de la même façon que les lois des corps ; la détermination des principes essentiels de la morale rationnelle lui est fournie par l'unanimité constatée de quelques règles morales des peuples civilisés ; son point de vue est proche de celui des sociologues d'aujourd'hui qui s'attachent à déterminer empiriquement le contenu de la conscience morale d'une société donnée.

Kant envisage le fait de l'impératif moral comme un fait d'ordre spécial, en dehors de toute la série des phénomènes humains ; un fait dont l'universalité n'est pas constatée dans l'expérience, mais déduite de la nature même de ce fait. La loi morale est nécessairement identique en tous, elle oblige pareillement tous les hommes.

Quand Bayle semble attribuer des caractères analogues au commandement de la raison, il le fait pour se conformer au mode d'expression de la morale théologique, ou sous l'influence et l'obsession de la forme théologique. Mais il s'en écarte sitôt qu'il se place à son point de vue propre et original, qui est l'observation positive de la nature. La législation morale n'est au fond pour lui qu'une loi de la nature humaine ; elle nous est connue par expérience dans l'étude historique des hommes et des philosophies ; elle nous apparaît aussi en nous-mêmes, car elle est notre loi, mais elle ne se manifeste pas nécessairement dans tous les hommes ; elle est sujette à des aberrations. Chez la plupart elle est latente ; elle se développe avec la culture de l'esprit, elle est générale plutôt qu'universelle.

En somme la morale kantienne, par rapport à la critique

baylienne, doit être considérée comme une transformation ultime du rationalisme religieux : Kant a travaillé à restaurer une fois encore, sur le nouveau plan que les « sceptiques » lui imposaient, le système théologique de la pratique humaine : mais les principes mêmes du positivisme baylien nient et dépassent ce conservatisme.

La distinction radicale de la raison et des passions est l'achoppement de la morale de Bayle : ce défaut de son système apparaît dans tout son jour quand on le rapproche de la morale cartésienne en ce qu'elle a de plus original et de définitif. Si Bayle avait eu mieux conscience de la valeur, et de l'accord profond avec son propre système, de la doctrine renfermée dans l'admirable *Traité des Passions,* développée en ce qu'elle a d'essentiel dans les théorèmes profondément humains de l'*Éthique,* il aurait connu le rapport vrai de l'intelligence à la nature passionnelle, l'idée et la méthode de la pénétration rationnelle des instincts, de la libération progressive de l'esprit. Cette magnifique contribution du cartésianisme à la morale positive, il n'en a pas enrichi sa propre pensée, il n'en a pas saisi le parallélisme avec sa propre conception naturaliste du développement social de la moralité humaine : elle lui eût permis de rendre intelligible à la fois, hors de toute direction religieuse et de tout recours surnaturel, le façonnement de la masse et la libération intérieure des sages.

Bayle, en un sens, est resté plus proche que Descartes de la morale théologique ; par cela même qu'il eut à la combattre, il a dû accepter de se placer sur son terrain, d'admettre la perversité originelle des passions, leur opposition naturelle à une volonté législatrice, il n'a pas su assigner à la raison, comme objet naturel de son activité, la nature même des instincts de l'espèce humaine.

En revanche, tandis que Descartes paraît rattacher à la métaphysique chrétienne son idée des fins rationnelles, Bayle aperçoit, dénonce et détruit toute compromission théologique.

Descartes est plus dégagé, en tant que physicien, médecin du corps et de l'âme ; Bayle, en tant qu'historien critique de la pensée philosophique et en tant que sociologue *observateur des faits humains.*

L'union des parties fécondes de leurs systèmes respectifs était possible ; on l'entrevoit déjà dans leurs œuvres. Peut-être Descartes eut-il une idée, qu'il n'a pas poussée, de la valeur morale des phénomènes sociaux ; on aperçoit chez Bayle à l'état embryonnaire l'idée d'une harmonie de la nature humaine, d'une élaboration rationnelle des instincts.

Quoiqu'il en soit, chacun d'eux a développé principalement une des parties constitutives de notre morale positive moderne, Descartes la physiologie de l'esprit humain ; Bayle l'investigation positive du développement social de la nature humaine. Et tous deux ont contribué, par des voies distinctes mais convergentes, à préparer l'établissement des fondements rationnels de la pratique humaine, d'où le despotisme théologique avait dévié la conscience.

CONCLUSION

La grande originalité et l'intérêt principal de l'œuvre de Bayle résident dans la méthode selon laquelle elle est construite ; méthode que Bayle ne s'est pas attaché à formuler, mais qu'il a clairement manifestée par la constante application qu'il en a faite.

Cette méthode repose sur l'idée de la valeur universelle et privilégiée de la connaissance des faits, type de la connaissance certaine, contre laquelle il n'y a rien à prétendre : Bayle juge possible d'atteindre à la connaissance certaine des faits dans tous les domaines, dans l'histoire et dans la morale, comme dans la physique ; c'est la critique qui le conduit à cette connaissance, et lui fournit des solutions originales pour des questions qui étaient le domaine propre de la dogmatique religieuse et du raisonnement *a priori*.

Laissant de côté l'apport que Bayle a pu fournir aux études historiques proprement dites, on s'est attaché dans la présente étude à éclairer l'application qu'il a faite de sa méthode aux questions de religion dont il ne sépare pas les questions de métaphysique et de morale, les doctrines et les disputes religieuses ayant été le point de départ et l'occasion des développements de ses idées philosophiques.

Le premier effet de cette application est une critique destructive, très forte et complète de la religion considérée tant comme révélation que comme ensemble de doctrines étayées de raisonnements philosophiques. La critique des dogmes consiste, d'une part à leur opposer des *faits* qui les contredisent, d'autre part à mettre en lumière, par l'analyse et la comparaison des divers systèmes métaphysiques, les contradictions naturelles et historiques de

la raison avec elle-même, dès qu'elle s'exerce hors de l'expérience : l'apologétique religieuse est ainsi réduite à la révélation, qui est elle-même soumise, si elle veut établir son authenticité, à l'investigation critique des faits historiques sur lesquels il repose. Rien d'essentiel n'a été ajouté depuis à ce cadre général de la critique religieuse.

Mais la même méthode critique fournit aussi à Bayle des bases d'information positive sur les questions dont elle dépossède l'autorité religieuse et le raisonnement à priori.

Aux dogmes théologiques et métaphysiques sur la nature de l'être et l'origine de l'univers, Bayle substitue de simples hypothèses, qui se recommandent par leur accord avec les lois observables des phénomènes, c'est ainsi qu'il incline à adopter l'hypothèse de l'atome animé comme étant la plus explicative par rapport à l'ensemble des lois de la nature.

Les questions morales sont l'objet de son attention toute particulière et il leur cherche des solutions indépendantes de tout le système théologico-métaphysique du gouvernement providentiel du monde, des commandements divins, du libre arbitre, de la grâce, de l'immortalité et des sanctions éternelles ; des solutions naturalistes et sociologiques, suffisantes pour la pratique humaine.

Ces doctrines, sans liaison systématique extérieure, forment néanmoins un ensemble dont la cohérence est assurée par l'unité d'une méthode originale, très constamment et très consciemment employée.

L'originalité même des idées de Bayle, leur défaut de construction systématique, leur diffusion dans la masse d'une œuvre prolixe à l'excès, leur exposition volontairement obscure, enveloppée, — car il faut les découvrir à travers mille réticences et parmi les trompe-l'œil des affirmations contraires, — toutes ces raisons ont empêché que Bayle fût compris de ses contemporains et prît dans l'histoire de la pensée humaine le rang qui devait être le sien ; elles ont empêché même que ses doctrines eussent, visiblement au moins, l'effective fécondité dont elles étaient capables : Bayle n'a qu'une influence anonyme, diffuse, lente et imparfaite sur le développement de la pensée philosophique.

Les doctrines de Bayle ont des points de contact avec les grandes

philosophies de son temps : avec le cartésianisme, auquel Bayle tient à rattacher le principe même de sa critique ; avec la philosophie de Gassendi, dont il utilise le néo-épicurisme et tout particulièrement les principes sensualistes de la doctrine de la connaissance ; avec celle de Locke, dont il emprunte la conception de la substance, de la matière comme substrat inconnu des phénomènes de l'étendue et de la pensée ; avec celle de Leibniz, dont le dynamisme se rapproche de l'hypothèse de l'atome animé. Mais de tous ces philosophes il se distingue profondément par l'originalité de sa méthode, qu'il a en réalité tirée de l'étude des historiens.

Leibniz, Malebranche paraissent avoir eu conscience de la singulière valeur de l'esprit philosophique de Bayle, mais aucun de ses contemporains n'a pénétré le fond de sa pensée ni senti la vraie portée de ses écrits. Leibniz regrette qu'il ait trop dépensé dans les recherches de faits la force de son génie[1]. Ses apologistes voient en lui un esprit brillant et universel, un polémiste redoutable, non un philosophe original. C'est ainsi qu'il est présenté dans l'éloge que fit de lui après sa mort Basnage de Beauval, et dans la préface que Frédéric II voulut écrire lui-même pour l'*Extrait du Dictionnaire historique et critique* édité par son ordre[2]. Frédéric a senti la puissance enfermée dans l'œuvre de Bayle : il n'en a pas, non plus qu'aucun penseur de l'époque, compris la nature ni la source : dans son éloge hyperbolique il dénie à Bayle le génie créateur, l'originalité, pour vanter sa dialectique sagace et prudente qui corrige et perfectionne les systèmes des autres. Ses ennemis n'ont pas davantage compris pourquoi ils le détestaient si fort et le jugeaient si redoutable. Jurieu ne voit en lui que l'ennemi malicieux de la foi. Pour Saurin, qui l'estime, « il est un de ces hommes contradictoires, que la plus grande pénétration ne saurait concilier avec lui-même, et dont les qualités opposées nous laissent en suspens, si nous devons le placer

1. Lettre à Bayle, Erdman, p. 195 *b*. « C'est avec grande raison qu'on admire, Monsieur, que les recherches immenses de faits, que vous avez faites, n'ont point fait de tort à vos belles réflexions sur ce qu'il y a de plus profond de la philosophie. »

2. *Extrait du Dictionnaire historique et critique de Bayle*, divisé en deux volumes, avec une préface, Berlin, 1767.

ou dans une extrémité, ou dans l'extrémité opposée ». C'est à la fois un « grand philosophe » et un « grand sophiste[1] ». Leclerc lui reproche lourdement d'être dénué de toute science solide et accorde seulement « qu'il écrivait avec beaucoup d'agrément, mais c'était seulement quand il n'était pas en colère[2]. » Le P. Castel[3] le définit comme le type accompli du demi-savant, savant en extension, mais non en profondeur.

Un grand nombre des idées que Bayle accumula dans ses in-folios se retrouvent dispersées çà et là dans la littérature française du XVIIIe siècle. Les « philosophes » français du XVIIIe siècle nomment rarement Bayle, mais puisent à pleines mains dans le *Dictionnaire*. Le *Dictionnaire* a renseigné maintes fois les encyclopédistes ; il constitue une bonne part de l'érudition de Voltaire, bien que celui-ci, dans le *Temple du Goût*, blâme la longueur de l'ouvrage qu'il voudrait voir réduit à un seul volume.

Les arguments bayliens, accommodés pour les gens d'esprit, forment le fond de la satire religieuse de Voltaire. Le naturalisme de d'Holbach rappelle l'atomisme animé[4]. L'opposition de la morale et de la religion naturelle aux formes de la religion positive, la primauté de l'intérêt social, ces thèmes favoris de la littérature du XVIIIe siècle sont déjà chez Bayle.

Mais ce qui ne se retrouve pas chez les philosophes du XVIIIe siècle, — l'un d'eux excepté, — c'est l'idée et l'usage de la méthode dont toutes les doctrines particulières de Bayle ne sont que les multiples effets, méthode qui donne à son œuvre une unité et une portée scientifique qui font défaut chez ses successeurs.

1. Saurin cité par Niceron. *Mémoire pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la République des lettres* (1730), VI, p. 262.
2. Leclerc cité par Niceron. *Ibid.*, p. 264.
3. Le P. Castel : *L'homme physique opposé à l'homme moral* : « C'est Bayle, qui par ses journaux et son *Dictionnaire* a prêché et favorisé la demi-science sceptique et déiste » (p. 248).
4. Si l'on considère non la méthode, mais le contenu doctrinal des systèmes philosophiques, c'est chez d'Holbach qu'il faut chercher la plus grosse part de l'héritage de Bayle. *Le système de la nature*, *La contagion sacrée* supposent et utilisent l'œuvre de Bayle. Dans *L'examen du matérialisme, ou réfutation du système de la nature*, par l'abbé Bergier (1771), on aperçoit constamment Bayle au travers de d'Holbach (conception générale de la nature, objections contre la Providence, problème du mal, morale naturelle et politique, vertu des athées).

Montesquieu fait exception : car l'analogie profonde de son œuvre avec celle de Bayle est moins d'opinions que de méthode.

Montesquieu marque, dans l'histoire de la pensée, par l'attention qu'il a donnée à ce que Bayle appelait déjà les *phénomènes* historiques ; il étudie les sociétés humaines comme une partie de la nature, connaissable par expérience, et se place généralement, dans les jugements qu'il porte sur les institutions politiques de la religion, à un point de vue positif et utilitaire.

Cet esprit qui se manifeste dès la *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion,* où la religion des Romains est présentée comme un merveilleux instrument de règne, persiste dans les *Lettres Persanes,* où la plus large place appartient à une critique de la religion chrétienne, critique principalement fondée sur le fait de la diversité des religions et la légitime réciprocité de l'intolérance, où Montesquieu affecte à l'égard de la théologie des docteurs la plus dédaigneuse indifférence et se montre préoccupé surtout des inconvénients du christianisme à l'égard de l'intérêt supérieur de l'organisation sociale. Les mêmes principes d'investigation positive et de jugement utilitaire se manifestent surtout dans l'*Esprit des Lois,* dont ils constituent l'originalité profonde : dans cet ouvrage, l'investigation positive s'étend, aussi bien qu'aux conditions physiques de l'économie et de la vie des nations, à leurs conditions morales, dont la religion est la plus importante.

Certes il y a entre les vues de Montesquieu et de Bayle sur le développement des États des différences profondes, notamment entre leurs jugements respectifs de la valeur des religions en général, de la religion chrétienne en particulier ; mais si l'on rapproche non les opinions particulières des deux penseurs, mais leur manière d'envisager les questions et d'en poursuivre la solution, si l'on porte son attention non sur le détail des conceptions de Montesquieu, mais sur sa conception générale des lois naturelles des sociétés, il est impossible de ne pas reconnaître la parenté de son esprit et du fruit de son esprit avec l'esprit et l'œuvre de Bayle[1].

Entre Bayle et Kant existent des rapports non moins réels,

1. Cf. *supra*, p. 418.

bien que d'ordre tout différent. Ces deux philosophes, si opposés dans la forme générale de leurs esprits, se rapprochent singulièrement dans une commune façon d'envisager les rapports généraux de l'expérience, de la métaphysique et de la pratique[1]; tous deux limitent au champ de l'expérience le domaine de la connaissance proprement dite, et cherchent hors de toute spéculation de métaphysique la solution des questions relatives à la pratique humaine. Certes si l'on considère la précision et la vigueur systématique avec laquelle le philosophe allemand a posé et résolu son problème critique, l'œuvre de Bayle, dispersée, dénuée de toute rigueur d'exposition, ne peut supporter la comparaison avec la sienne. Mais d'un autre point de vue, Kant, par son souci de la déduction logique, de la construction métaphysique, reste métaphysicien dans sa façon même d'établir l'impossibilité d'une connaissance du supra-sensible ; il est théologien dans sa façon même d'établir les principes d'une morale indépendante. Le sens qu'a eu Bayle de la vérité positive est singulièrement plus proche de celui que les progrès des connaissances positives, dans les diverses branches des sciences, ont fortifié et généralisé au cours du XIX[e] siècle.

Seul dans son temps il a eu cette pensée que la connaissance critique des faits est la pierre de touche de *toute* vérité et est susceptible de fournir des équivalences positives aux systèmes théologiques de l'univers et de la pratique humaine. Tels points de ses doctrines sont tout proches de certaines vues que le développement des sciences physiques et morales tend aujourd'hui à substituer aux conceptions métaphysiques. C'est ainsi que l'hypothèse de l'atome animé, en elle-même et par la façon dont elle est présentée et fondée, est, beaucoup plus que le monadisme de Leibniz, comparable à l'hypothèse monistique que des philosophes contemporains donnent comme une simple extension des sciences de la nature. Et la conception baylienne de la nature morale se relie curieusement à celle des moralistes sociologues et historiens qui cherchent à étendre aux études morales la méthode des sciences positives.

C'est pourquoi, au temps présent, nous sommes, plus qu'aux

1. Cf. *supra*, p. 109-110 ; 257 ; 279 et suiv. ; 420 et suiv.

temps antérieurs, à même de comprendre l'originalité et la valeur d'un philosophe qui eut le singulier destin d'être glorieux et méconnu à la fois, d'être pillé plus qu'aucun autre sans que sa pensée fût comprise et continuée en ce qu'elle avait d'essentiel. Il est équitable de rendre aujourd'hui à son œuvre, si parente des formes actuelles de la pensée philosophique, la place qui lui appartient dans l'histoire de la philosophie française.

BIBLIOGRAPHIE

I

Liste chronologique des ouvrages de Bayle.

1. *Dissertation sur le temps*, 1675. (C'est vraisemblablement cette composition, remaniée et augmentée, que Bayle reproduit sous le titre de *Thèses philosophiques*, dans son *Recueil de quelques pièces curieuses* de 1684.)

2. *Systema totius philosophiae*, 1675-1678 (imprimé seulement dans les *Œuvres diverses* de 1727).

3. *Objectiones in libros P. Poiret* (cogitationes rationales de Deo, anima et malo), 1679 (reproduites dans la 2e éd. du livre de Poiret. Amst., 1685).

4. *Harangue pour le duc de Luxembourg et critique de cette harangue*, 1680 (en manuscrit Bibl. Nat., n° 25, 669).

5. *Dissertation sur l'essence des Corps, en faveur des cartésiens contre Louis de la Ville*, 1680 (imprimée dans le *Recueil*, etc., de 1684).

6. *Lettre à M. L. A. D. C., docteur de Sorbonne : Où il est prouvé par plusieurs raisons tirées de la Philosophie et de la Théologie que les comètes ne sont point le présage d'aucun malheur. Avec plusieurs réflexions morales et politiques et plusieurs observations historiques et la réfutation de quelques erreurs populaires*. A Cologne, chez Pierre Marteau, 1682 (mars).

   2e édition très augmentée en septembre 1683, sous le titre : *Pensées diverses*, écrites à un Docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680 : 3e éd. en 1699.

7. *Critique générale de l'Histoire du Calvinisme de M. Maimbourg, à Ville-franche, chez Pierre Le Blanc* (juillet 1682).
   2e édition, très augmentée, en novembre.
   3e édition, augmentée et corrigée, 1684.
8. *Recueil de quelques pièces curieuses concernant la Philosophie de Mr Descartes*. A Amsterdam, chez Henry Desbordes, 1684.
9. *Nouvelles de la République des Lettres*, 1er numéro mars-mai 1684.
10. *Nouvelles Lettres de l'Auteur de la Critique générale de l'Histoire du Calvinisme de M. Maimbourg. Première partie, où en justifiant quelques endroits qui ont semblé contenir des contradictions, de faux raisonnements et autres méprises semblables, on traite par occasion de plusieurs choses curieuses, qui ont du rapport à ces matières*. A Villefranche, chez Pierre Le Blanc (commencement de l'année 1685).
11. *Réponse de l'Auteur des Nouvelles de la République des Lettres à l'Avis qui lui a été donné pour justifier ce qu'il a dit en faveur du P. Malebranche touchant le plaisir des sens*. Rotterdam, Pierre de Graef, 1686, in-12.
12. *Epistola de scriptis adespotis ad Theod. Jans. ab Almeloveen* (jointe à la 3e édition d'un livre de Deckherr sur les Auteurs Anonymes, 1686.
13. *Ce que c'est que la France Toute Catholique sous le règne de Louis Le Grand* (mars 1686).
14. *Commentaire philosophique sur ces paroles de J.-C.* : Contrains-les d'entrer ; *où l'on prouve par plusieurs raisons démonstratives qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte, et où l'on réfute tous les sophismes des Convertisseurs à contrainte, et l'Apologie que saint Augustin a faite des Persécutions*. Traduit de l'Anglais du sieur Jean Fox de Bruggs, par M. J. F. A Cantorbéry, chez Thomas Litwel, 1686.
   Les 2 1res parties en 1686 ; 3e partie en 1687.
15. *Supplément du Commentaire philosophique, où entre autres choses on achève de ruiner la seule échappatoire qui restait aux adversaires, en démontrant le droit égal des hérétiques pour persécuter à celui des orthodoxes. On parle aussi de la nature et de l'origine des erreurs*, 1688, in-12.
16. *Préface du Dictionnaire de Furetières*, 1688.
17. *Réponse d'un Nouveau Converti à la Lettre d'un Réfugié. Pour servir d'addition au livre de Dom Denys de Sainte-Marthe, intitulé : Réponse aux Plaintes des Protestants. Suivant l'Imprimé à Paris*, chez

Étienne Noël, à la place de Sorbonne (commencement de l'année 1689).

18. *Avis important aux Réfugiez sur leur prochain retour en France. Donné pour étrennes à l'un d'eux en 1690. Par M. C. L. A. A. F. D. P. A.* A Amsterdam, chez Jacques le Censeur, 1690.
    2[e] édition modifiée à Paris, 1692, in-12.

19. *La Cabale chimérique, ou réfutation de l'histoire fabuleuse qu'on vient de publier malicieusement touchant un certain projet de paix et touchant le libelle intitulé : Avis important aux réfugiés, etc...* A Cologne, chez Pierre Marteau, 1691.

20. *Déclaration de M. Bayle touchant la Courte Revue des maximes, etc..* 1691, in-12, 2[e] éd. corrigée et augmentée en 1691.

21. *Lettre sur les petits livrets publiés contre la Cabale chimérique,* 1691, in-12.

22. *Chimère de la cabale de Rotterdam,* 1691, in-12.

23. *Entretiens sur le grand scandale causé par un livre intitulé: la Cabale chimérique.* Cologne, 1691, in-12.

24. *Avis au petit auteur des petits livrets sur son Philosophe dégradé,* 1692, in-12.

25. *Janua caelorum reserata cunctis religionibus,* 1692.

26. *Nouvel avis au petit auteur des petits livrets,* 1692.

27. *Projet et fragments d'un Dictionnaire critique.* A Rotterdam, chez Reinier Leers, 1692, in-8.

28. *Nouvelle hérésie dans la morale touchant la haine du prochain,* 1694.

29. *Addition aux Pensées diverses sur les Comètes ou Réponse à un libelle intitulé : Courte Revue des maximes de morale et des principes de religion de l'auteur des Pensées diverses sur les Comètes etc... Pour servir d'instruction aux juges ecclésiastiques qui en voudraient connaître.* Rotterdam, 1694, 2[e] éd. en 1699.

30. *Dictionnaire historique et critique,* 2 tomes en 4 vol. in-fol. Rotterdam, 1697. 2[e] éd. corrigée et augmentée. 3 vol. in-fol., 1702.

31. *Réflexions sur un Imprimé qui a pour titre : Jugement du Public, etc...* 1697.

32. *Réponse aux Questions d'un Provincial.* Rotterdam, t. I, 1704 : t. II et III, 1705 (fin de l'année) : t. IV, 1706.

33. *Continuation des Pensées diverses écrites à un Docteur de Sorbonne à l'occasion de la Comète qui parut au mois de décembre 1680, ou Réponse à plusieurs difficultés que M. *** a proposées à l'Auteur.* Rotterdam, t. I et II, août 1704.

34. *Entretiens de Maxime et de Thémiste, ou Réponse à ce que M*[r] *Le*

Clerc a écrit dans son X^e tome de la Bibliothèque choisie contre Mr Bayle, 1706.

35. *Entretiens de Maxime et de Thémiste, ou Réponse à l'examen de la théologie de Mr Bayle par Mr Jaquelot,* 1706.

OUVRAGES ATTRIBUÉS A BAYLE :

1. *Le Retour des Pièces choisies ou Bigarrures curieuses.* Emmerick (Rotterdam), 1687-1688, in-12.
2. *Requête présentée au Roy de France par les Protestants qui sont dans son Royaume, que l'on a contraints ci-devant d'embrasser la Religion romaine* (La Haye, 1697).
3. *La Bibliothèque Volante, ou Recueil de feuilles fugitives.* Amsterdam, 1700-1701.

II

1° PRINCIPALES ÉDITIONS POSTÉRIEURES A BAYLE DU DICTIONNAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE.

3e édit. Genève, 1715 (non comptée dans la numérotation postérieure).

3e édit. Rotterdam, 1720, 4 vol. in-fol. (édition de Prosper Marchand, le texte en est altéré).

4e édit. Rotterdam, 1730, 4 vol. in-fol. (avec la Vie de Bayle par Desmaizeaux).

5e édit. Amsterdam (Trévoux), 1734, 5 vol. in-fol.

5e édit. Bâle, 1738, 4 vol. in-fol.

5e édit. Amsterdam, 1740, 4 vol. in-fol.

Édition Beuchot. Paris, 1820, 16 vol. in-8.

2° PRINCIPALES ÉDITIONS DES ŒUVRES DIVERSES :

Édition de 1727. La Haye, 4 vol. in-fol.

Édition de 1737. La Haye (Trévoux), 4 vol. in-fol.

Ces recueils contiennent tous les ouvrages publiés de Bayle, hors le Dictionnaire. Ils contiennent aussi tout ce qui avait été antérieurement imprimé de sa correspondance.

III

CORRESPONDANCE.

1° *Lettres publiées postérieurement aux recueils des Œuvres diverses.*

1. Lettres de Bayle à Jean Rou, dans *Mémoires et opuscules de Jean Rou,* publiés par Waddington. Paris, 1857.

2. Caillemer, *Lettres de divers savants à l'abbé Claude Nicaise* (1 lettre de Bayle à Nicaise).
3. De Budé, *Lettres inédites à Turretini.*
4. Gigas, *Choix de la Correspondance inédite de Pierre Bayle.* Copenhague, 1890.
5. *Quelques lettres de Bayle et de Baluze, recueillies dans les Bibliothèques florentines et publiées par Léon G. Pélissier.* Toulouse, 1891.

2° *Lettres manuscrites :*

Bibliothèque Nationale, mss. nos 9359 et suiv., 25669 et 12771.
Bibliothèque de l'Université de Leyde.

IV

LISTE DES PRINCIPALES ÉTUDES RELATIVES A BAYLE PUBLIÉES A PARTIR DU XIXe SIÈCLE.

Feuerbach, *P. Bayle, seine Verdienste für die Geschichte der Philosophie.* Anspach, 1838, in-8. — 2e éd., *P. Bayle, nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten dargestellt und gewürdigt.* Leipzig, 1844, in-8.
Lefranc, *Leibnitzii judicia de nonnullis Baylii sententiis.* Paris, 1843.
Damiron, *Mémoire sur Bayle et ses doctrines* (Mém. de l'Académie des sciences morales et politiques, 2e série, t. VI). Paris, 1850.
Sayous, *Histoire de la littérature française à l'étranger depuis le commencement du* XVIIe *siècle,* t. I. Paris et Genève, 1853.
C. Lenient, *Étude sur Bayle.* Paris, 1855, in-8.
Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne.* Paris, 1854, t. II.
Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie.* Mannheim, 1855.
Vinet, *Moralistes des* XVIe *et* XVIIe *siècles.* Paris, 1859.
Sainte-Beuve, *Portraits littéraires.*
— *Nouveaux lundis.* Paris, 1863-72, t. IX.
Jeanmaire, *Essai sur la critique religieuse de P. Bayle.* Strasbourg, 1862.
H. Bordier, Article Bayle, dans *la France protestante* (Haag), 2e éd. Paris, t. I.
A. Deschamps, *La Genèse du Scepticisme érudit chez Bayle.* Liège, 1878.
Franck Puaux, *Les Précurseurs français de la Tolérance au* XVIIIe *siècle.* Paris, 1881.
J. Denis, *Bayle et Jurieu.* Paris, Thorin, 1886.

F. Picavet, *Grande Encyclopédie*, t. V, article *Bayle* (1888).
— — t. XXVII, article *Pyrrhoniens* (1900).
— — t. XXIX, article *Scepticisme* (1901).

Van Goens, *La Tolérance selon Bayle* (Revue de théologie et de philosophie). Lausanne, 1889.

Brunetière, *Études critiques*, 5e série. Paris, 1893.

Faguet, *Études littéraires, le* XVIIIe *siècle*. Paris, 1898.

Betz, *Pierre Bayle und die Nouvelles de la République des lettres* (erste populärwissenschaftliche Zeitschrift). Zurich. 1896, in-8.

F. Pillon, *Année philosophique : L'évolution de l'idéalisme au* XVIIIe *siècle. Le Scepticisme de Bayle*, 1896.
— — *L'évolution de l'idéalisme au* XVIIIe *siècle. La Critique de Bayle*, 1897.
— — *La Critique de Bayle. Critique de l'atomisme épicurien*, 1898.
— — *La Critique de Bayle. Critique du panthéisme spinoziste*, 1899.
— — *La Critique de Bayle. Critique du spiritualisme cartésien*, 1901.
— — *La Critique de Bayle. Critique du théisme cartésien*, 1902.

Bonet-Maury, article *Bayle*, dans la *Realencyclopoedie für protestantische Theologie und Kirche*, t. II, 1897.

Lévy-Brühl, *History of modern Philosophy in France*. Chicago, 1899.

TABLE DES MATIÈRES